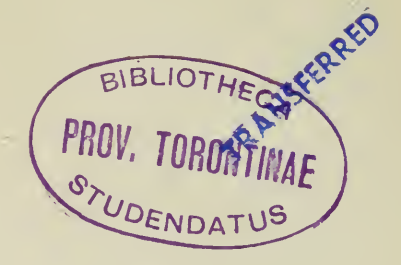

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04048 7225


BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED



ANNALES

DE

L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

—

TOME IV

—

ANNÉE 1920

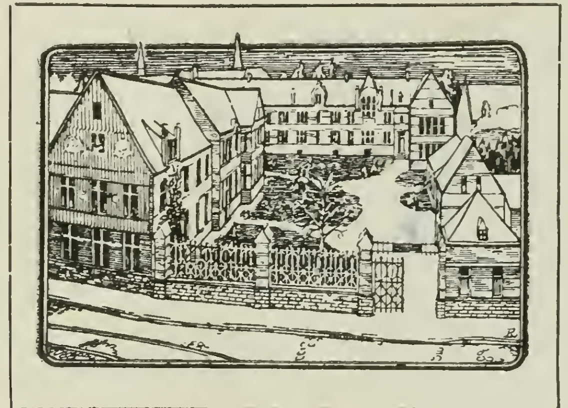
UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

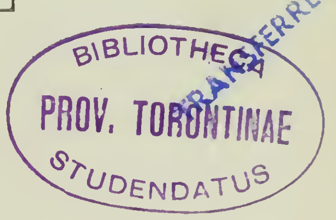
ANNALES

DE

L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

Directeur : S. DEPLOIGE
Secrétaire de la Rédaction : L. NOËL





TOME IV

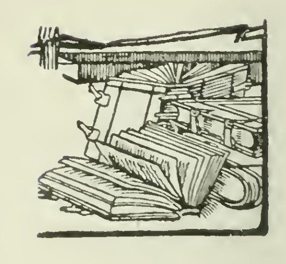
ANNÉE 1920

ONT COLLABORÉ A CE NUMÉRO : MM. G. COLLE ▪ M. DEFOURNY
F. DE HOVRE ▪ Y. DE LA BRIÈRE ▪ M. DE WULF ▪ E. DUTHOIT
E. JANSSENS ▪ R. KREMER ▪ J. MARITAIN ▪ P. NÈVE ▪ A. SERTILLANGES

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, RUE DES FLAMANDS, 1

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108





DES PRESSES DE L'IMPRIMERIE « NOVA ET VETERA », RUE DE TIRLEMONT, 136, LOUVAIN.

Le sort tragique de cette ville d'études et de science a ému le monde. Partout il s'est créé un vaste mouvement de sympathies dont nous attendons l'aide indispensable au relèvement de nos ruines.

Cependant, l'Université de Louvain revit. Avec les quelques instruments qui échappèrent aux destructions, dans les quelques locaux qu'épargna l'incendie, elle travaille.

De ce travail, voici un témoignage. Parmi les études réunies dans ce recueil, une seule (le n° V) se trouvait en juillet 1914 prête pour l'impression. Quelques autres sont nées des loisirs forcés de l'occupation. La plupart sont le fruit de notre activité renaissante.

On ne trouvera pas dans ce volume les études de psychologie expérimentale qui faisaient l'un des attraits des volumes précédents. Le laboratoire de psychologie a été saccagé par les troupes allemandes la veille de l'armistice ; de nombreux documents furent volés ou brûlés. Il a fallu un long travail pour réparer ce désastre. Dès maintenant de nouvelles recherches sont en cours, dont les résultats pourront être prochainement livrés à la publicité.

Louvain, ce 7 mars 1920.

TABLE

On trouvera à la fin des mémoires marqués d'un astérisque, la table détaillée des matières

---

I

M. DEFOURNY

ARISTOTE ET L'ÉDUCATION

ARISTOTE ET L'ÉDUCATION

PAR

M. DEFOURNY

Professeur à l'Université de Louvain

INTRODUCTION

Aristote n'a rien ignoré de ce qui était connu de son temps. La fréquentation des écoles, des voyages d'observation, de studieux labeurs ont rempli sa vie. Il a fondé plusieurs sciences, la logique, la rhétorique et l'anatomie comparée ; il a fait faire à plusieurs autres des progrès marquants. Ayant accumulé d'incomparables trésors, il les a généreusement dépensés au profit de la jeunesse : les vingt dernières années de sa vie ont été consacrées à l'enseignement.

A 42 ans, il est précepteur d'Alexandre le Grand. Celui-ci, à peine âgé de 14 ans, a déjà eu plusieurs professeurs. Aristote a pour mission de compléter et, au besoin, de redresser leur œuvre. Le maître et l'élève, par ordre de Philippe, résident à Mieza, petite ville située au sud-ouest de la capitale, loin de la dissipation de la cour. Dans le calme éminemment favorable de cette retraite, il dirige l'éducation moyenne, puis l'éducation supérieure d'Alexandre. On peut conjecturer qu'il organise d'abord une sorte de collège, plus tard une espèce d'université. Car il a sous ses ordres un personnel enseignant et aux leçons de son royal élève assistent aussi des condisciples appartenant à la haute noblesse macédonienne.

Ce préceptorat terminé, Aristote ouvre à Athènes (335), à l'âge de 49 ans, une école de haut enseignement. Là, s'il faut en croire la tradition, il fait le matin des cours approfondis sur les questions les plus difficiles de la science et de la philosophie : il a comme auditeurs des jeunes gens en âge d'éphébie et des citoyens d'un âge plus mûr qui, possédant de la fortune et ayant le goût des hautes spéculations, se détachent des affaires. Cet auditoire du matin est donc composé d'une élite intellectuelle. Le soir, il fait des conférences pour le grand public : il aborde des questions plus faciles et d'intérêt général, il déploie toutes les séductions de la parole, le « fleuve d'or de son éloquence » coule sans retenue.

La carrière pédagogique du Stagirite s'est déroulée en deux étapes : d'abord professeur d'enseignement secondaire, il devient ensuite professeur d'université et conférencier de haute vulgarisation scientifique. Educateur de profession, on serait surpris qu'Aristote, écrivain fécond, n'eût pas consacré d'ouvrage à la théorie de l'éducation.

De fait, les trois catalogues que nous possédons de ses œuvres, mentionnent tous un traité : περὶ παιδείας [1]). C'était un dialogue, à la mode platonicienne. Il est perdu. Nous en possédons deux fragments très courts, il est vrai, mais suffisants pour nous permettre d'affirmer que ce dialogue est différent d'un autre traité pédagogique que nous trouvons dans la *Politique* [2]).

Dans ce dernier ouvrage, un livre et demi est consacré à la théorie

1) Catalogue de *Diogène de Laërte*, sous le n° 19 et le titre : περὶ παιδείας. Catalogue d'*Hésychius*, sous le n° 18 et le titre : περὶ παιδείας ἢ παιδευτικόν. Catalogue de *Ptolémée*, conservé dans une traduction arabe, sous le n° 4 et le titre : *Liber de institutione et morum elegantia, quae corrigunt conditiones hominis in anima sua, graece nominatus fari fades.* Les deux premiers catalogues attribuent au περὶ παιδείας un seul livre, le troisième catalogue lui en attribue quatre. Cfr. VALENTIN ROSE, *Aristotelis fragmenta*, t. V de l'édition de Berlin des œuvres d'Aristote, pp. 1463 et sq.

2) Ces deux fragments se trouvent dans VALENTIN ROSE, p. 1484. Le premier est extrait de *Plutarque* : « αὐτός τε πολλῶν ἀποριῶν... ὑπεπίμπλατο καὶ τοῖς ἑταίροις μετεδίδον, μαρτυρῶν αὐτῷ τῷ Ἀριστοτέλει λέγοντι τὴν πολυμάθειαν πολλὰς ταραχὰς ποιεῖν ». Le second est un extrait de la vie de Protagoras par Diogène de Laërte : « Καὶ πρῶτος... (ὁ Πρωταγόρας) τὴν καλουμένην τύλην ἐφ' ἧς τὰ φορτία βαστάζουσιν εὗρεν, ὥς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ παιδείας ». Nulle part dans la *Politique*, Aristote ne dit qu'un grand savoir est source de beaucoup de désordres, ni que Protagoras est l'inventeur de la torche dont on se sert pour porter les fardeaux.

de l'éducation : la moitié du quatrième livre et le cinquième en entier, si on adopte l'ordre des livres proposé par Barthélemy Saint-Hilaire, la moitié du septième livre et le huitième si on conserve l'ordre des manuscrits. C'est à la pédagogie, telle qu'elle est exposée dans la *Politique*, que nous entendons limiter notre étude. La méthodologie et la didactique, dont la *Politique* ne dit rien et qu'il faut étudier dans les écrits logiques et psychologiques du Stagirite, tombent donc en dehors de notre sujet.

Toutefois, si, pour l'ensemble des questions que nous examinons, la *Politique* est la source principale, ce n'est pas la source unique. Dans la mesure où nous le croyons indispensable pour éclairer et compléter les solutions proposées par la *Politique,* nous recourons aux autres ouvrages d'Aristote, surtout à l'*Ethique à Nicomaque* qui, à diverses reprises, examine les problèmes généraux d'éducation.

Le rapprochement avec l'*Ethique* est d'ailleurs hautement intéressant. Il nous montre deux attitudes qui, d'abord, nous paraissent contradictoires. La pédagogie de l'*Ethique* est individualiste : elle proclame la supériorité de l'éducation privée, παιδεία ἰδία καθ' ἕκαστον, sur l'éducation publique et commune, παιδεία κοινή. La pédagogie de la *Politique* est statolâtrique : elle donne l'avantage à la παιδεία κοινὴ et rabaisse l'éducation privée.

L'opposition est-elle irréductible et la théorie d'Aristote doit-elle être irrévocablement taxée d'incohérence ? C'est un problème que nous nous sommes posé et que nous croyons avoir résolu dans un sens qui, tout en conciliant les deux attitudes, présente la pédagogie péripatéticienne sous un jour nouveau.

Enfin, il ne nous a pas suffi d'exposer cette pédagogie, nous avons voulu l'expliquer. A cet effet, nous la rattachons à la philosophie générale d'Aristote, nous la situons dans l'ensemble des théories pédagogiques de la Grèce, nous cherchons quels caractères lui ont imprimés les événements importants de l'histoire, les traditions et les institutions du monde hellénique.

La matière se distribue naturellement autour de quatre chefs principaux : l'Etat, la famille, l'école, les institutions postscolaires.

Le rôle de l'Etat et celui de la famille dans l'éducation sont concurremment étudiés dans les deux premiers chapitres, d'abord en droit, ensuite dans les faits. La comparaison du droit et du fait met en relief la portée réformatrice de la doctrine d'Aristote.

Quoique le deuxième chapitre ait fourni l'occasion de développer certaines vues sur l'organisation matérielle de l'école, c'est dans le troisième chapitre surtout que nous exposons le système de l'éducation pendant la période scolaire.

Enfin viennent les institutions complémentaires de l'école : le théâtre, les conférences publiques, les repas en commun.

Nous terminons par un résumé dans lequel nous insistons sur le caractère laïque de l'éducation proposée par Aristote.

Voici donc notre plan :

Chapitre I : L'Etat et la famille dans l'éducation : le droit.
Chapitre II : L'Etat et la famille dans l'éducation : les faits et les réformes.
Chapitre III : L'esprit et le programme de l'éducation pendant la période scolaire.
Chapitre IV : Les institutions complémentaires de l'école.
Chapitre V : Résumé et conclusion.

CHAPITRE I.

L'Etat et la famille dans l'éducation : le droit.

1. La subordination de la pédagogie a la politique.

Dans la conception moderne, la morale est la première des sciences pratiques. Elle détermine le bien et le mal par rapport à la fin de l'homme. La pédagogie et la politique s'emparent de ses conclusions, l'une pour indiquer la façon de dresser l'enfant à la pratique du bien, l'autre pour rechercher une organisation de l'Etat qui aide l'individu dans l'accomplissement de son devoir. Ces deux sciences sont sur le même plan ; il n'y a aucune subordination entre elles ; toutes deux au

contraire se rattachent, au même titre et avec la même rigueur, à la morale, comme des moyens à leur but, comme des applications à leurs principes. Les anciens, et Aristote en particulier, n'avaient pas les mêmes vues. Pour eux, la politique est la science normative souveraine, κυριωτάτη [1]). Le bien et le mal, les devoirs positifs et négatifs de l'individu se déterminent d'après les fins que poursuit la société civile, considérée comme tout. La fin de l'homme est subordonnée à celle de l'Etat. L'éthique montre à l'individu quelles formes d'activité il doit développer et entretenir, s'il veut être membre utile de l'organisme social ; elle est, selon le mot d'Aristote dans l'introduction de la *Morale à Nicomaque,* une sorte de politique, πολιτική τις οὖσα : « Le bien relève surtout de la science architectonique souveraine (κυριωτάτη). Celle-ci paraît être la politique. Elle indique quelles sont les connaissances indispensables à l'administration de la cité, quelles sciences chaque citoyen doit apprendre et jusqu'à quel point il doit les étudier. Les sciences les plus en honneur, la stratégie, l'économique, la rhétorique, sont subordonnées à la politique. Utilisant toutes les autres sciences pratiques, prescrivant ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir, sa fin paraît embrasser celle de toutes les autres sciences, de sorte que son objet serait vraiment le bien suprême de l'homme. Car, si on admet même que ce bien est identique pour l'individu et pour la cité, on conviendra cependant que procurer et conserver le bien de la cité est quelque chose de meilleur et de plus parfait. Le bien est aimable même quand il a pour objet un seul individu, mais il est plus beau et plus divin quand il a pour objet la nation ou la cité. La recherche actuelle — l'éthique — tend donc à déterminer ces choses ; elle est une sorte de politique : ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα » [2]).

1) Ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὴ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις. L. III, ch. VII, 198-199. — 1282, b, 14-16.

Quand le titre de l'ouvrage n'est pas indiqué, il s'agit toujours de la *Politique* d'Aristote. La première référence se rapporte à l'édition Susemihl. Elle indique le livre, le chapitre et la page. La seconde se rapporte à l'édition de Berlin. Elle indique la page, la colonne et la ligne. L'ordre des livres dans l'édition Susemihl est celui qui a été établi par Barthélemy Saint-Hilaire. Dans l'édition de Berlin, on a conservé l'ordre des manuscrits.

2) *Eth.*, L. I, ch. I, 1094 a, 26-28 et b, 1-11.

L'éthique est donc une sorte de politique, la pédagogie aussi : elle cherche à orienter de bonne heure l'activité individuelle vers ce bien dont la science sociale a déterminé la nature. La morale est la politique appliquée à l'homme fait, à l'adulte. La pédagogie est la politique appliquée à l'enfant. Ces deux sciences sont coordonnées entre elles et subordonnées à une même troisième qui est la théorie de la cité. Cependant le rapport de la pédagogie avec la politique est plus intime qu'entre celle-ci et la morale. Car sur l'enfant, être en voie de formation qu'il s'agit d'adapter aux exigences sociales, la pression de l'Etat doit naturellement s'exercer d'une façon plus profonde et plus étendue que sur l'adulte, chez qui l'œuvre de l'éducation est accomplie. Aussi, dans la *Politique,* Aristote ne se borne pas à se demander si c'est un attribut de l'Etat de régler l'éducation ; il poursuit la matière pédagogique dans ses plus minces détails, recherchant comment il faut nourrir les enfants, quand ils peuvent commencer à boire le vin pur, à quel âge il faut les mettre à l'école, s'il convient de leur faire apprendre la musique, si la lyre est préférable à la flûte, etc... Bref, tandis que de la morale il fait un traité distinct, il incorpore la pédagogie tout entière dans la science de l'Etat.

Aristote avait d'ailleurs pris soin de nous en avertir au moment même où il délimitait les deux grandes divisions de la science de l'Etat : l'économique et la politique proprement dite. L'économique nous met en présence de quatre problèmes : les relations entre époux, les relations entre parents et enfants, l'esclavage, l'acquisition des richesses. Les deux derniers problèmes sont étudiés à fond. Les deux autres sont rejetés ailleurs, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν ἐν ἄλλοις λεκτέον, dans la politique proprement dite, ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας. C'est que les relations mutuelles des époux et l'éducation à donner aux enfants doivent se rapporter à la constitution de l'Etat. Une éducation démocratique ne convient pas dans une aristocratie, ni une aristocratique dans une royauté. « Ce qui concerne l'époux et la femme, les enfants et le père, la détermination des vertus propres à chacun d'eux, leurs relations mutuelles, ce que c'est que le bien et le mal, les moyens de réaliser l'un et de fuir l'autre, il n'en sera nécessairement question que

quand nous étudierons la constitution de l'Etat. Car, attendu que la famille est un élément de l'Etat, que toutes les personnes que nous venons d'énumérer sont membres de la famille, et que la vertu de la partie est relative à celle du tout, il faut éduquer les enfants et les femmes en ayant égard à la constitution de l'Etat. En effet, l'excellence de l'éducation des femmes et des enfants est un facteur important de la prospérité de l'Etat, puisque les femmes forment la moitié de l'humanité libre et que les enfants deviendront les administrateurs de l'Etat »[1]). La question des rapports entre parents et enfants, de leur vertu respective, de ce que c'est que le bien et le mal pour eux, des moyens de réaliser l'un et de fuir l'autre, c'est-à-dire la pédagogie tout entière, est donc reportée à la politique proprement dite comme en étant inséparable. Bien mieux, le rôle formidable qu'Aristote attribue aux pouvoirs publics dans la formation de la jeunesse montre qu'il n'y a pas de politique indépendante de la pédagogie, ni de pédagogie indépendante de la politique. Ces deux sciences sont essentiellement liées, l'une ne peut s'édifier sans l'autre. L'Etat est l'éducateur suprême et l'éducation à son tour contribue à former l'Etat.

2. Le rôle de l'Etat dans l'éducation.

Il y a deux sortes d'unités : l'unité d'agrégation et l'unité organique. Comme exemple d'unité d'agrégation, on peut citer une troupe de buffles, un essaim d'abeilles. Ce qui caractérise ce genre d'unité, c'est que la partie séparée du tout, conserve sa nature et continue à se suffire, comme auparavant. Un buffle, isolé de sa bande, reste un buffle. Au contraire, le corps d'un homme vivant présente un excellent type d'unité organique. Ici la partie, séparée du tout, perd sa nature vivante et retombe au rang de matière inerte. Une main amputée ne continue à s'appeler une main que par analogie : elle a cessé de vivre, elle est un amas de substances minérales, elle doit se comparer au morceau de marbre dont un sculpteur aurait fabriqué une main de

1) L. I, ch. V, pp. 56-57. — 1260, b, 8-20. Cf. aussi notre étude : Aristote *Théorie économique et politique sociale,* pp. 8 et 9. dans le t. III des Annales.

statue : ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χείρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην. διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη. Les êtres qui entrent dans un tout pourvu de la simple unité d'agrégation, subsistent dans ce tout et hors de ce tout, sans modification essentielle. Ceux qui entrent dans un tout organique, y perdent leur individualité et participent à une nature plus élevée, celle du tout qui les absorbe. Et ainsi on peut dire que le tout est antérieur et supérieur à ses parties : τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.

Laquelle de ces deux unités est réalisée dans la société politique ? D'instinct, nous répondrions: l'unité d'agrégation, en ajoutant du reste que la cohésion de l'agrégat peut être plus ou moins grande. Pour Aristote, c'est différent : le corps politique est doué d'unité organique. L'individu et la famille y disparaissent en quelque sorte, comme les aliments absorbés disparaissent dans un corps vivant pour emprunter une existence nouvelle à la vie générale de ce corps. Aristote professe une sorte de réalisme social analogue à celui que Durkheim a mis à la mode de nos jours.

L'Etat, pourrait-on dire, est un être substantiel dans lequel les individus perdent leur personnalité pour ne plus vivre que de la vie du tout. Il est par nature antérieur à l'individu : καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. L'homme est φύσει πολιτικὸν ζῷον. Si on soutient que l'individu est antérieur à l'Etat, on affirme par là même qu'il peut vivre en dehors de la société politique et se suffire par ses seules ressources. Un pareil homme ne serait pas essentiellement un animal politique. Donc, admettre que l'homme est par nature un animal social, c'est admettre du même coup que l'Etat est antérieur à l'individu. Refuser de souscrire à cette priorité, c'est nier un caractère essentiel de l'homme, le caractère d'animal social. Aussi est-ce d'une manière impropre et par analogie seulement qu'on peut donner le même nom d'homme, à la fois à l'individu qui fait partie de la société politique et à celui qui vit en dehors d'elle. Ce dernier, à vrai dire, n'est pas un homme, mais une brute ou un dieu : ἢ θηρίον ἢ θεός [1]).

1) I. I. ch. I. pp. 7-9 et 10. — 1253. a. 2-3 et 19-29.

L'homme, considéré dans l'Etat, est de toutes parts enveloppé par le citoyen. De l'être privé, il ne reste rien. Partie de l'Etat, il est subordonné à l'Etat : ἡ δ' ἐπιμέλεια πέφυκεν ἑκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν [1]). La loi le prend à sa naissance et le suit jusqu'à sa mort dans tous les moments de sa vie : δεοίμεθ' ἂν νόμων περὶ πάντα τὸν βίον [2]). Il n'est pas une fin en soi, mais un moyen au service de la société politique. Le citoyen ne s'appartient pas, il est, corps et âme, sans réserve, la propriété de l'Etat.

Ces principes sont sans doute chez Aristote des déductions de sa métaphysique politique, mais ils sont aussi des reflets de pratiques existantes. Ce que nous prisons si haut dans nos sociétés, la liberté individuelle, est une conquête moderne. Les anciens ne l'ont ni connue, ni comprise. Leurs constitutions étaient absolues et réglaient les moindres démarches de l'existence. A Rhodes, à Byzance et à Sparte, la loi réglait le port et la coupe de la barbe. A Locres, elle interdisait aux hommes de boire du vin pur ; à Milet, elle le défendait aux femmes. Sparte avait porté une ordonnance sur la coiffure féminine ; Athènes interdisait aux femmes d'emporter en voyage plus de trois robes et des provisions pour plus d'une obole [3]). Locres leur défendait de se faire accompagner de plus d'une servante, de sortir nuitamment de la ville, de porter bagues et bijoux, vêtements fins et brodés : courtisanes, adultères bénéficiaient toutefois d'une tolérance ; il y avait aussi un décret sur le costume des hommes [4]). La plupart des cités grecques punissaient le célibat et Sparte frappait même celui qui se mariait trop tard [5]). Il n'y avait rien dans l'homme qui fût affranchi de l'ingérence de l'Etat. Le Spartiate et l'Athénien devaient le service militaire toute leur vie. Ils n'avaient pas le choix de leurs croyances. Sans doute, ils pouvaient mépriser les divinités universelles comme Zeus, qui régnaient

1) L. V, ch. I, p. 333. — 1337, a, 29-30.
2) *Eth. à Nic.*, l. X, ch. X, 1180, a, 3-4.
3) Plutarque, *Solon*, XX. 1. Ed. Didot.
4) Diodore de Sicile, l. XII, ch. XXI, 1. Ed. Didot.
5) Plutarque, *Lycurgue*, XV. — Stobée, *Serm*, LXVII, 16, cité par Becker (Göll) dans *Chariklès*, p. 342 : Σπαρτιατῶν νόμος τάττει ζημίας, τὴν μὲν πρώτην ἀγαμίου, τὴν δευτέραν ὀψιγαμίου, τὴν τρίτην καὶ μεγίστην κακογαμίου.

partout, mais ils devaient s'incliner devant les dieux nationaux : impie et criminel qui manquait de révérence à leur égard. La liberté du bien était même inconnue : dans les démocraties, un citoyen exceptionnellement méritant est un danger public, il prend sur la masse un empire périlleux pour la république, il est guetté par l'ostracisme et Aristote, tout en déplorant cette institution de Clisthènes, la trouve politiquement justifiée dans un régime d'égalité [1]). On peut être vertueux, mais de la manière et dans la mesure que l'Etat permet. Athènes n'admet même pas qu'un citoyen puisse vivre chez lui, en paix, à l'écart des luttes politiques : en cas de discorde, il doit appartenir à une coterie, être dans une faction ; rester neutre est un crime que la loi punit [2]). La fortune privée n'est pas à l'abri de la confiscation : si elle le juge nécessaire, la cité se fait livrer les bijoux des femmes, elle ordonne aux créanciers de lui abandonner leurs créances, aux possesseurs d'oliviers de lui céder gratuitement l'huile qu'ils ont fabriquée. L'Etat ne recule devant aucun moyen pour vider la caisse des particuliers. Les Lyciens aimaient à porter de longues chevelures, l'intendant du roi, prétextant que son maître avait besoin de perruques, ordonna de tondre les sujets, sous la réserve qu'on pourrait s'exonérer de la corvée à prix d'argent ; il fit ainsi rentrer de grosses sommes. A Byzance, on oblige les prestidigitateurs, devins, pharmaciens et autres industriels de ce genre, à abandonner le tiers de leurs recettes. Souvent aussi on oblige les marchands de farine, d'huile, de vin et d'autres denrées nécessaires, à élever considérablement les prix et à payer la différence au trésor. A Corinthe, Cypsèle fit à une certaine date recenser les fortunes et préleva pendant dix ans un impôt du dixième, ne laissant aux habitants que les richesses nouvelles acquises dans l'intervalle [3]). Les Grecs n'ont connu aucune forme de la liberté politique. L'Etat

1) *ἔχει τι δίκαιον πολιτικὸν ὁ λόγος ὁ περὶ τὸν ὀστρακισμόν.* L. III, ch. VIII, 211. — 1284, b, 16-17.

2) PLUTARQUE, *Solon*, XX, 1.

3) Pour les expédients financiers employés par les Etats en mal de ressources, cfr. l'*Economique du pseudo-Aristote*, l. II. Ce que nous en citons se trouve 1346, a, 32, et b, 21 ; 1347, a, 32 ; 1348, a, 28-33. J'ai résumé ici FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, 14me édit., pp. 265 et sq. Quand j'ai ajouté quelque chose à sa description, j'ai indiqué la source. Cfr. aussi sur le même sujet A. DUMONT, *Essai sur l'Ephébie attique*, 1876, t. I, p. 8.

est omnipotent et ils en sont les esclaves. Il dispose d'eux à son gré. Il les fait mettre à mort ou les bannit, il les incarcère ou les condamne à l'amende, chaque fois qu'il le juge utile à son intérêt. « C'est une grave erreur, écrit Aristote, de croire que les citoyens s'appartiennent à eux-mêmes : tous, au contraire, sont la chose de la cité, car ils en sont les parties » [1]).

Dans ces conditions, on ne peut s'attendre à ce que l'éducation soit libre. Et de fait elle ne l'est pas. Quand l'homme n'est maître ni de son âme, ni de son corps, ni de sa réputation, ni de ses biens, comment le serait-il de ses enfants ? Ceux-ci sont de futurs citoyens ou, selon la forte expression d'Aristote, des citoyens inachevés, πολῖται ἀτελεῖς [2]). *A fortiori* ont-ils besoin d'être étroitement surveillés par la loi. Aristote n'y contredit pas. Loin de là. Il conteste qu'on puisse abandonner aux parents le droit de nourrir leurs enfants comme il leur plaît, de les former aux habitudes qui leur conviennent, de les instruire selon leurs vues. Car chaque Etat est un tout. Il a une fin unique, la même pour tous ses membres : ἓν τὸ τέλος τῇ πόλει πάσῃ. Cette fin unique et la position de moyen qui est celle de chacun de nous à son égard, commandent une éducation commune et déterminent d'avance, en dehors de toute préférence des parents, le genre de nourriture, les habitudes morales et les connaissances intellectuelles qu'il faut donner aux enfants. L'éducation doit être une et identique pour tous les jeunes gens sans distinction : φανερὸν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων. Elle ne peut en aucun cas être abandonnée aux libres initiatives des individus : ταύτης (παιδείας) τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἰδίαν [3]). Loin d'être chose privée, elle est un intérêt public que l'Etat règle dans tous ses détails. Sinon, chaque citoyen poussant ses enfants dans une voie particulière, il sortirait de cette variété plusieurs jeunesses d'aspirations opposées dont les luttes intestines déchireraient plus tard la patrie. L'unité

1) Ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὑτοῦ τινὰ εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως, μόριον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως. L. V, ch. I, p. 333. — 1337, a, 26-28.

2) L. III, ch. III, p. 170. — 1278, a, 5-6.

3) L. V, ch. I, 332-333. — 1337, a, 21-26.

morale ne peut se maintenir que par une éducation commune sous la rigoureuse surveillance des pouvoirs publics : νομοθετητέον περὶ παιδείας [1]).

Bien plus, Aristote proclame l'inaptitude radicale des parents à élever leurs enfants. Car élever un enfant, c'est essentiellement l'assujettir à un système d'habitudes convergeant vers une fin. Mais pour savoir la diriger après, il faut d'abord maîtriser la nature. L'enfant va-t-il, comme une cire molle, recevoir passivement les empreintes de l'éducation ? Non certes ; or, dominer les passions, réprimer les instincts désordonnés, modeler l'esprit à l'idéal voulu, imprimer aux actions une ligne conforme, c'est là une dure besogne dont le succès requiert l'appui d'une force coercitive. Par suite, le seul éducateur possible et l'éducateur de droit sera celui qui possède cette force coercitive. Cette puissance n'existe ni chez les parents, ni en général chez les particuliers, à moins qu'ils ne soient rois ou quelque chose de tel [2]). Elle est le privilège exclusif de l'Etat. A l'Etat, par conséquent, à la loi de régler tout ce qui concerne l'éducation.

Mais tous les Etats devront-ils pourvoir de même manière aux intérêts de l'éducation ? Peut-on recommander un type uniforme de réglementation à toutes les cités indistinctement ? D'évidence, non. Chaque Etat a sa physionomie propre, qui résulte de sa composition particulière. Sans doute les fonctions essentielles sont partout les mêmes. Toujours elles ont trait aux subsistances, aux arts divers, à la guerre, aux finances, au culte, à l'administration et aux tribunaux. A chaque cité il faut des laboureurs, des artisans, des guerriers, des gens aisés, des prêtres, des fonctionnaires et des juges [3]). Toutefois

1) L. V, ch. I. 333. — 1337, a, 33.

2) Εἰ δ'οὖν, καθάπερ εἴρηται, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφῆναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἶθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικέσι ζῆν καὶ μήτ' ἄκοντα μήθ' ἑκόντα πράττειν τὰ φαῦλα, ταῦτα δὲ γίγνοιτ' ἂν βιουμένοις κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσαν ἰσχύν· ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἡ ἑνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὄντος ἤ τινος τοιούτου· ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν. *Eth. à Nic.*, l. X, ch. X, 1180, a. 17-21.

3) Sur le dénombrement des parties essentielles de l'Etat, Aristote n'est pas toujours d'accord avec lui-même. La classification qu'il donne [l. IV, ch. VII, pp. 274-275. — 1328, b, 5-23] ne coïncide pas exactement avec celle que nous trouvons l. VI. ch. III, pp. 388 et sq. — 1290, b, 40; 1291, a, 1-41.

les guerriers d'un Etat peuvent ne pas ressembler point par point aux guerriers de l'Etat voisin. Ainsi en est-il des artisans, des laboureurs et en général de chaque classe de citoyens. Les habitants des climats froids sont courageux et indomptables. Ceux des climats chauds sont mous et mauvais défenseurs de la cité : aussi partout gémissent-ils dans l'esclavage ; mais ils ont l'intelligence plus déliée et sont plus habiles dans les industries. Les Grecs ont un climat intermédiaire, ils réunissent le courage et l'habileté [1]). Qu'elles proviennent du climat ou d'ailleurs, il y a des caractéristiques nationales imprimant leur sceau sur tous les membres de l'Etat et par eux sur toutes les fonctions essentielles qu'ils accomplissent. Par suite, l'armée, l'école, les institutions politiques, les services économiques seront à Athènes d'un autre modèle qu'à Sparte.

Des fonctions essentielles ayant trait au même objet peuvent différer encore par une deuxième cause : elles ne sont pas partout assurées à l'aide des mêmes professions. Ainsi dans les cités maritimes, les fonctions ayant trait à la subsistance sont remplies à Tarente et à Byzance principalement par les pêcheurs, à Athènes par les matelots, à Egines et à Chio par les grands marchands, à Ténédos par les caboteurs. Au contraire, dans les cités continentales dominent surtout les agriculteurs et les artisans [2]).

Des fonctions de l'Etat identiques peuvent donc être assurées, selon les circonstances de milieu, par des hommes qui diffèrent de tempérament ou de profession. Chacune est d'abord susceptible de diverses modalités, et se prête ensuite à diverses combinaisons avec les autres. Un Etat donné n'étant qu'une de ces diverses combinaisons, il y a plusieurs types d'Etats.

Il en est ici comme dans le règne animal. Chaque être de l'échelle zoologique peut être considéré comme un composé de quelques organes essentiels, par exemple, la bouche, le ventre, les sens et l'appareil locomoteur. S'il n'y avait qu'une forme et une position possibles pour chaque organe, il n'y aurait qu'une seule combinaison

1) L. IV, ch. VI, p. 269. — 1327, b, 23-34.
2) L. VI, ch. IV, 393. — 1291, b, 18-30.

possible entre les quatre organes, et par conséquent une seule espèce animale. Mais le même organe pouvant prendre diverses formes, il y a place pour un grand nombre de combinaisons différentes, et pour autant d'espèces animales [1]). Ainsi, comme il y a plusieurs espèces d'animaux, il y a plusieurs espèces d'Etats.

Naturellement le caractère propre à chaque Etat se fera sentir dans l'organisation de l'éducation.

La nécessité de faire varier le régime de l'éducation avec la forme de l'Etat ressort encore d'un autre point de vue qu'Aristote met en relief quand il envisage la composition sociale non plus d'après les fonctions essentielles, mais d'après les classes opposées. Le même homme peut à la rigueur cumuler, et exercer d'une manière convenable plusieurs professions, être à la fois laboureur, artisan et guerrier, voire sénateur et juge. Mais impossible d'appartenir simultanément à deux classes opposées, d'être à la fois riche et pauvre [2]), vicieux et vertueux, savant et ignorant, noble et roturier ! La division en classes peut en effet se faire d'après ces divers critériums et le même critérium n'est pas employé partout. A son tour le pouvoir politique ou bien sera réparti entre les classes d'après une règle d'égalité ou bien sera réservé à l'une à l'exclusion de l'opposée. La division en classes peut donc varier, et une division étant adoptée, la participation au pouvoir peut être réglée de plusieurs manières différentes. Cela fait autant de sortes de constitutions. Car la constitution n'est qu'une façon de régler l'exercice du pouvoir [3]). Or, chaque Etat doit conformer l'éducation à sa constitution particulière. Il faut, avons-nous lu plus haut, éduquer les femmes et les enfants en ayant égard à la constitution de l'Etat, car l'excellence de l'éducation des femmes et des enfants est un facteur important de la prospérité des Etats [4]).

1) L. VI, ch. III, pp. 387-388. — 1290, b, 25-37.

2) Ἀλλὰ πένεσθαι καὶ πλουτεῖν τοὺς αὐτοὺς ἀδύνατον. L. VI, ch. III, 392. — 1291, b, 7.

3) Πολιτεία μὲν γὰρ ἡ τῶν ἀρχῶν τάξις ἐστί, ταύτην δὲ διανέμονται πάντες ἢ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν μετεχόντων ἢ κατά τιν' αὐτῶν ἰσότητα κοινήν, λέγω δ' οἷον τῶν ἀπόρων ἢ τῶν εὐπόρων, ἢ κοινήν τιν' ἀμφοῖν. Ἀναγκαῖον ἄρα πολιτείας εἶναι τοσαύτας ὅσαιπερ τάξεις κατὰ τὰς ὑπεροχάς εἰσι καὶ κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν μορίων. L. VI, ch. III, 382. — 1290, a, 7-13.

4) Ἀναγκαῖον πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας παιδεύειν καὶ τοὺς παῖδας καὶ τὰς γυναῖκας.

Aristote revient constamment sur cette correspondance nécessaire de l'éducation avec la forme de gouvernement. Τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας : voilà le grand principe qu'il ne se lasse pas de répéter [1]). Si on ne l'observe pas l'Etat se corrompt, la révolution arrive. Car ce qui fait l'identité de l'Etat, ce n'est ni le territoire, ni les habitants, ni les murs d'enceinte, ni le nombre et la répartition topographique des citoyens. Tout cela peut changer, sans que l'identité de la cité en soit affectée. Le territoire a beau augmenter ou diminuer, les générations d'habitants se succéder comme les flots de la mer, le périmètre de la cité s'élargir, le nombre des citoyens s'accroître, la cité reste elle-même si, malgré l'incessante mobilité de ces éléments, la constitution demeure identique. Mais aussi, tous ces éléments étant stables, l'Etat change, si la constitution se modifie. Ce ne sont pas les parties dont il se compose qui font l'Etat, mais le rapport entre ces parties. Si les rapports restent les mêmes, quoique les parties se remplacent, la cité se maintient. Il en est ici comme des chœurs et de l'harmonie. Le personnel d'un chœur peut se renouveler et le chœur demeurer ce qu'il était auparavant, tragique ou comique. Et aussi, les mêmes exécutants peuvent chanter successivement un chœur tragique et un chœur comique. C'est la manière dont les éléments sont associés, qui compte surtout et non les éléments eux-mêmes. Les mêmes sons se retrouvent dans l'harmonie dorienne et dans l'harmònie lydienne, mais autrement combinés [2]).

La constitution n'est qu'une façon d'associer les membres et les

εἴπερ τι διαφέρει πρὸς τὸ τὴν πόλιν εἶναι σπουδαίαν καὶ τοὺς παῖδας εἶναι σπουδαίους καὶ τὰς γυναῖκας σπουδαίας. L. I, ch. V, 57. — 1260, b, 15-18.

1) Outre le passage cité dans la note précédente, cfr. infra les notes des pp. 19 et 20.

2) Εἴπερ γάρ ἐστι κοινωνία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωνία πολιτῶν πολιτείας, γινομένης ἑτέρας τῷ εἴδει καὶ διαφερούσης τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν καὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτήν, ὥσπερ γε καὶ χορὸν ὁτὲ μὲν κωμικὸν ὁτὲ δὲ τραγικὸν ἕτερον εἶναί φαμεν, τῶν αὐτῶν πολλάκις ἀνθρώπων ὄντων. Ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσαν ἄλλην κοινωνίαν καὶ σύνθεσιν ἑτέραν, ἂν εἶδος ἕτερον τῆς συνθέσεως ᾖ, οἷον ἁρμονίαν τῶν αὐτῶν φθόγγων ἑτέραν εἶναι λέγομεν, ἂν ὁτὲ μὲν ᾖ Δώριος ὁτὲ δὲ Φρύγιος. Εἰ δὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, φανερὸν ὅτι μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας, ὄνομα δὲ καλεῖν ἕτερον ἢ ταὐτὸν ἔξεστι καὶ τῶν αὐτῶν κατοικούντων αὐτὴν καὶ πάμπαν ἑτέρων ἀνθρώπων. L. III, ch. I, 160 et 161. — 1276, b, 1-13.

classes de la cité. C'est elle qui donne à l'Etat sa forme et son espèce. Mais pas de forme sans une matière appropriée. Les parties doivent se prêter au genre d'association qu'on veut leur imposer. Leur rapports, et la constitution qui exprime ces rapports, seraient altérés, si l'une d'entre elles se développait outre mesure. Ainsi dans le corps humain, les parties doivent croître proportionnellement, pour que l'ensemble conserve la symétrie. Si le pied augmente de quatre coudées, tandis que le reste du corps n'augmente que de deux empans, l'harmonie est détruite et, si le déséquilibre allait suffisamment loin, la forme humaine pourrait être remplacée par celle d'un autre animal. Il en va de même dans les sociétés politiques. Une république, par exemple, risque de dégénérer en démagogie si la classe des pauvres s'y accroît démesurément [1]). Mais il n'y a pas d'altération à craindre si les changements s'opèrent harmoniquement entre tous les éléments de l'Etat, ni non plus si les parties qui périssent sont remplacées par d'autres parfaitement semblables. Autrement dit, pour préserver la pureté de l'essence de l'Etat et la perpétuer à travers les générations qui passent, la condition suffisante et nécessaire est que les hommes se succèdent moralement identiques entre eux.

Réaliser cette unité morale et en assurer dans l'espace et dans le temps la durée, c'est le problème à résoudre.

Un premier moyen de solution se présente : c'est d'établir une magistrature spéciale pour surveiller les nouveautés qui tendent à s'introduire dans les mœurs privées, pour réprimer les écarts de ces citoyens dont la vie n'est pas conforme à la constitution, c'est-à-dire n'est pas démocratique dans les démocraties, oligarchique dans les oligarchies et ainsi de suite [2]). Mais ce moyen est de peu de valeur au

1) Γίνονται δὲ καὶ διὰ τὴν αὔξησιν τὴν παρὰ τὸ ἀνάλογον μεταβολαὶ τῶν πολιτειῶν. Ὥσπερ γὰρ σῶμα ἐκ μερῶν σύγκειται καὶ δεῖ αὐξάνεσθαι ἀνάλογον, ἵνα μένῃ ἡ συμμετρία, εἰ δὲ μή, φθείρεται, ὅταν ὁ μὲν ποὺς τεττάρων πηχῶν ᾖ, τὸ δ' ἄλλο σῶμα δυοῖν σπιθαμῶν, ἐνίοτε δὲ κἂν εἰς ἄλλου ζῴου μεταβάλλοι μορφήν, εἰ μὴ μόνον κατὰ τὸ ποσὸν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ποιὸν αὐξάνοιτο παρὰ τὸ ἀνάλογον, οὕτω καὶ πόλις σύγκειται ἐκ μερῶν, ὧν πολλάκις λανθάνει τι αὐξανόμενον, οἷον τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος ἐν ταῖς δημοκρατίαις καὶ πολιτείαις. L. VIII, ch. II, 506-507. — 1302, b. 28 40, 1303, a, 1-2.

2) Ἐπεὶ δὲ καὶ διὰ τοὺς ἰδίους βίους νεωτερίζουσιν, δεῖ ἐμποιεῖν ἀρχήν τινα τὴν ἐποψομένην

regard d'un autre infiniment plus puissant : l'éducation. L'Etat doit mettre le système d'éducation en correspondance avec la forme politique. Il ne peut être question d'élever les enfants de la même manière dans les républiques et dans les tyrannies. Ici il faut entretenir l'ignorance, empêcher la camaraderie, détruire la confiance mutuelle, encourager la calomnie et la délation [1]). Là il faut combattre tous ces vices qui perdraient la république. Que l'Etat éducateur emploie sa force de coercition à créer chez les enfants un système d'habitudes conformes à la constitution. Ces habitudes, une fois nées, s'affermissent à la longue et subsistent ensuite presque sans contrainte : les hommes ont alors des mœurs adaptées à la forme politique, aux lois de la cité, ils les aiment et les défendent, il leur serait pénible d'y rien changer, ils deviennent incapables de vivre sous un autre gouvernement. « La meilleure sauvegarde de l'Etat — on l'oublie trop aujourd'hui — c'est une éducation conforme à la constitution. Les lois les plus parfaites et les plus réputées ne servent à rien, si elles ne s'appuient pas sur des mœurs et sur une éducation appropriées à la forme du gouvernement, c'est-à-dire sur des mœurs et une éducation démocratiques dans les démocraties, oligarchiques dans les oligarchies » [2]). « Aussi, qu'un des principaux soins du législateur doive être l'éducation des enfants, nul n'en peut douter. Les cités coupables de négligence sur ce point, en ont pâti dans leur constitution ; car l'éducation doit être adaptée à l'esprit de chaque constitution : des mœurs appropriées à la forme de gouvernement sont le moyen habituel de maintenir l'Etat tel qu'il a été établi à l'origine, démocratique dans les démocraties, oligarchique

τοὺς ζῶντας ἀσυμφόρως πρὸς τὴν πολιτείαν, ἐν μὲν δημοκρατίᾳ πρὸς τὴν δημοκρατίαν, ἐν δὲ ὀλιγαρχίᾳ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ἑκάστῃ. L. VIII, ch. VII, p. 544. — 1308, b, 20-24.

1) Πρὸς σωτηρίαν... τῆς τυραννίδος... μήτε συσσίτια ἐᾶν μήτε ἑταιρίαν, μήτε παιδείαν.... ἀλλὰ πάντα φυλάττειν ὅθεν εἴωθε γίνεσθαι δύο, φρόνημά τε καὶ πίστις. L. VIII, ch. IX, pp. 573-574. — 1313, a, 39. — 1313, b, 2.

2) Μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας ὃ νῦν ὀλιγωροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. Ὄφελος γὰρ οὐδὲν τῶν ὠφελιμωτάτων νόμων καὶ συνδεδοξασμένων ὑπὸ πάντων τῶν πολιτευομένων, εἰ μὴ ἔσονται εἰθισμένοι καὶ πεπαιδευμένοι ἐν τῇ πολιτείᾳ, εἰ μὲν οἱ νόμοι δημοτικοί, δημοτικῶς, εἰ δ' ὀλιγαρχικοί, ὀλιγαρχικῶς. L. VIII, ch. VII. 552-553. — 1310, a, 12-18.

dans les oligarchies »[1]). L'éducation, conforme aux institutions de la cité, assure la marche régulière et le développement progressif de celles-ci ; mais à leur tour les institutions rendent à l'éducation ce qu'elles en ont reçu en l'adaptant de mieux en mieux à la stabilité et au progrès de l'Etat[2]). Institutions et éducation sont les deux colonnes qui supportent l'édifice de la cité. Elles ont le même but : le bonheur et la prospérité du corps social.

Mais conduire les citoyens à la félicité n'est possible que moyennant de connaître les facultés, les habitudes et les actes de l'homme. Car le bonheur consiste essentiellement dans un certain exercice de notre activité. Aussi l'homme d'Etat, comme le pédagogue, doit-il avoir une science profonde de l'âme humaine : δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πως τὰ περὶ τὴν ψυχήν [3]). Ce que l'un accomplit par la législation, l'autre l'accomplit par l'éducation. Le premier opère sur le citoyen achevé, le second sur le citoyen imparfait. L'éducateur sera homme d'Etat puisqu'il travaille en vue des institutions politiques, et l'homme d'Etat sera pédagogue puisque l'éducation doit fortifier les institutions politiques.

Pédagogie et politique ont même but : le bonheur de la cité ; elles ont même point d'appui : la psychologie humaine ; enfin elles se prêtent une mutuelle assistance. On ne saurait imaginer de rapports plus étroits qu'entre ces deux sciences jumelles.

Voici donc résumée la théorie d'Aristote. L'Etat est un ; les individus appartiennent à l'Etat comme la partie au tout : l'éducation est un intérêt public. L'Etat a une fin unique, la même pour tous ses membres, vers laquelle il faut orienter l'activité de chacun : l'éducation sera commune. Entre les mœurs et la forme de l'Etat il y a intime

1) Ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσειεν· καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γινόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας. Δεῖ γὰρ πρὸς ἑκάστην παιδεύεσθαι· τὸ γὰρ ἦθος τῆς πολιτείας ἑκάστης τὸ οἰκεῖον καὶ φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς, οἷον τὸ μὲν δημοκρατικὸν δημοκρατίαν τὸ δ' ὀλιγαρχικὸν ὀλιγαρχίαν. L. V., ch. 1, p. 332 — 1337, a, 11-17.

2) P. Girard, *L'Education athénienne*, 2me éd., 1891, p. 14.

3) *Eth. à Nic.*, l. 1, ch. XIII, 1102, a, 18.

corrélation : l'éducation, par où se forment les mœurs, sera mise en rapport avec la constitution.

3. Le rôle de la famille dans l'éducation.

Ces principes ne sont pas nouveaux. Nous les connaissons depuis longtemps. Platon les a exposés dans la *République* et dans les *Lois*. Lui aussi il fait de l'éducation la citadelle de l'Etat [1]) : éducation publique, commune, adaptée à la forme de gouvernement. Mais il en déduit aussitôt la communauté des femmes et des enfants : « Les femmes de nos guerriers seront communes toutes à tous ; aucune d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux ; les enfants seront communs, et les parents ne connaîtront pas leurs enfants, ni ceux-ci leurs parents [2])... Les enfants à mesure qu'ils naîtront, seront remis entre les mains d'hommes ou de femmes, ou d'hommes et de femmes réunis, qui auront été chargés du soin de les élever... Ils porteront au bercail commun les enfants des sujets d'élite, et les confieront à des gouvernantes, qui habiteront dans un quartier séparé du reste de la ville. Pour les enfants des sujets inférieurs, et même pour ceux qui auraient quelque difformité, on les cachera, comme il convient, dans quelque endroit secret qu'il sera interdit de révéler... Ces mêmes personnes prendront soin de la nourriture des enfants, conduiront les mères au bercail, à l'époque de l'éruption du lait, et feront en sorte qu'aucune d'elles ne puisse reconnaître son enfant... Quant aux veilles et aux autres menus soins, ils en chargeront les nourrices mercenaires et les gouvernantes [3])... Quand un guerrier sera uni à une femme, à compter de ce jour jusqu'au septième et au dixième mois, il regar-

1) « Dans un Etat, tout dépend du commencement. S'il a bien commencé, il va toujours en s'agrandissant, comme le cercle. Une bonne éducation forme d'heureux naturels; les enfants marchant d'abord sur les traces de leurs pères, deviennent bientôt meilleurs que ceux qui les ont précédés, et, entre autres avantages, ils ont celui de mettre au jour des enfants qui les surpassent eux-mêmes en mérite, comme il arrive à l'égard des animaux... Ainsi, pour tout dire en deux mots, ceux qui sont à la tête de notre Etat veilleront spécialement à ce que l'éducation se maintienne pure ». *République* trad. Saisset, p. 200.

2) *République*, trad. Saisset, p. 251.

3) *Ibid.*, p. 256.

dera tous ceux qui naîtront à l'un ou l'autre de ces termes, les mâles comme ses fils, les femelles comme ses filles, et ces enfants l'appelleront du nom de père. Les enfants de ceux-ci seront ses petits-enfants, et le regarderont comme leur aïeul ; et tous ceux qui seront nés dans l'intervalle où leurs pères et leurs mères donnaient des enfants à l'Etat se traiteront de frères et de sœurs »[1]).

J'ai tenu à faire cette longue citation qui expose bien le système de la *République*. Ce système est d'une logique rigoureuse. Si on laisse les guerriers s'unir aux femmes au hasard des inclinations, c'en sera bientôt fait de leur race qui doit cependant demeurer forte et vigoureuse. L'Etat réglera donc les accouplements et n'autorisera que ceux des sujets d'élite de l'un et l'autre sexe : tout au moins empêchera-t-il les autres de porter fruit. Il proscrira aussi les unions permanentes. Car le premier besoin et le premier bien de l'Etat, c'est l'unité. Tout ce qui divise doit être banni. Il faut que joies et peines soient communes. Il faut que chacun s'afflige du malheur d'autrui et se sente heureux de tout bonheur qui survient à l'un quelconque de ses concitoyens. Il faut que chacun se comporte à l'égard de n'importe quel membre de la cité comme nous nous comportons aujourd'hui à l'égard de nos seuls proches, pleurant quand ils pleurent, nous réjouissant quand ils se réjouissent. La communauté des femmes et des enfants, en faisant de la nation une seule et vaste famille, produit cette unité merveilleuse. Chaque citoyen voit dans tout autre un père ou une mère, un frère ou une sœur, un fils ou une fille. Il s'intéresse à ses affaires comme aux siennes propres. Quand elles prospèrent, il s'écrie : mes affaires vont bien ; et quand elles périclitent : mes affaires vont mal. Et puis du même coup sont écartées les dissensions à propos des femmes et des enfants. Où chacun ne possède en propre que son corps, bien des motifs de discorde sont supprimés : les querelles, les violences, les procès n'ont plus guère d'occasions. Les jeunes gens n'outrageront plus les vieillards : en eux ils verront des pères, le respect les retiendra, ou la crainte que les autres à titre de frères ou de

1) *République*, pp. 257-258.

fils ne s'en fassent les défenseurs. Ce sera parmi les citoyens et notamment parmi les guerriers, où surtout la concorde ne doit cesser de régner, une paix inaltérable. Enfin les femmes devant se rendre dans les camps pour participer avec les hommes aux travaux militaires, affranchir les guerriers des deux sexes de tout souci d'éducation est un nouvel et précieux avantage. On ne fait bien qu'une seule chose. Partagé entre le rôle de guerrier et le rôle d'éducateur, on néglige les deux tâches. Le guerrier ne peut être que guerrier. Sinon, la vie a plusieurs objectifs : c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui vous réclame, celui-ci refoulant celui-là à l'arrière-plan. On finit par ne plus savoir quel est le premier et le plus important, de quelle manière il convient de les subordonner entre eux. Est-ce la paix ou la guerre, la richesse matérielle ou la vie spéculative, qui est le but de l'existence ? Celui-là l'ignore qui poursuit tous ces objets à la fois. Le citoyen est divisé avec lui-même. L'Etat dont il est l'instrument, l'est par conséquent aussi : c'est comme s'il y avait plusieurs fins à la société politique, c'est comme s'il y avait plusieurs Etats dans l'Etat : « Chaque citoyen ne doit être appliqué qu'à une seule chose, celle pour laquelle il est né, afin que chaque particulier, s'acquittant de l'emploi qui lui convient, soit un ; que par là l'Etat entier soit un aussi, et qu'il n'y ait ni plusieurs citoyens dans un seul citoyen, ni plusieurs Etats dans un seul Etat »[1]).

Dans les *Lois*, Platon ne répudie pas ces principes sur l'unité de l'Etat, sur la communauté des femmes et des enfants[2]). Mais il les atténue quelque peu pour les mettre à la portée d'une humanité imparfaite et en rendre plus faciles les applications. Il les présente comme un idéal qu'on n'atteindra jamais, mais vers lequel il faut tendre toujours. Il mesure l'imperfection de chaque cité à la distance où elle reste de ce modèle. Il a moins de peine à sacrifier le communisme foncier que le communisme des femmes et des enfants.

Aristote, lui, rejette le communisme des femmes et des enfants

1) *République*, trad. Saisset, p. 199.
2) *Les lois*, trad. Saisset, l. V, p. 276.

avec autant, si pas plus de vigueur, que le communisme des biens. Son accord avec Platon se limite aux principes fondamentaux : éducation publique, éducation commune, éducation en rapport avec la forme politique. Il repousse les conséquences que le fondateur de l'académie en tire. Et cela peut paraître étrange. Quand on a dit que le citoyen, et *a fortiori* l'enfant, ne s'appartient pas du tout, mais est la chose de l'Etat ; quand on a dit que l'Etat, ayant seul la force coercitive, est, en droit et en fait, le seul éducateur possible, il semble naturel d'enlever les enfants dès la naissance aux procréateurs, de les remettre aux pouvoirs publics et de les faire élever par des fonctionnaires spéciaux. Mais l'éducation publique et commune ainsi entendue entraîne à son tour la communauté des femmes : sans cette communauté, en effet, il y aura toujours entre parents et enfants des liens spéciaux d'affection au nom desquels les parents voudront intervenir dans l'éducation de leurs enfants, et nous aurons dès lors le choc de deux autorités, celle de l'Etat et celle de la famille, dans un domaine où l'unité et la continuité des vues et des directions sont absolument indispensables. Bref, l'accord sur les principes entre Platon et Aristote paraît aussi commander l'accord sur les conséquences déduites par Platon, et Aristote semble pécher par incohérence.

Aristote est un esprit plus réaliste que Platon. Il observe davantage. Platon pose des principes et en déduit des conséquences *more geometrico*, sans se préoccuper de savoir si elles peuvent s'accommoder aux faits. Et c'est là un vice radical dans les sciences pratiques où une forme ne peut être imposée aux choses que si elles s'y prêtent plus ou moins. Platon n'est que métaphysicien. Aristote est en plus psychologue et sociologue. Même quand il s'exprime en termes absolus, il ne perd jamais de vue les situations pour lesquelles il prescrit, il n'avance que des principes politiques dont l'application aux affaires lui paraît possible, il sait les adapter aux exigences du milieu. Ainsi, de part et d'autre, l'unité de l'Etat est la base des raisonnements. Mais l'unité d'Aristote n'est pas celle de Platon. La première respecte la nature de l'organisme politique ; la seconde lui fait violence. Platon pèche par exagération, il prêche une unité excessive — τὸ λίαν

ἑνοῦν [1]) — qui détruira la cité — *ἀναιρήσει τὴν πόλιν* — au lieu de l'affermir [2]).

Jeter tous les citoyens dans le même moule, les faire absolument semblables, composer l'Etat d'espèces d'automates exécutant les mêmes mouvements, riant et pleurant ensemble, c'est oublier que la cité est un tout organique, c'est-à-dire un tout composé de parties distinctes, d'éléments différents agencés d'une certaine manière. C'est l'agencement qui fait l'unité de l'Etat, et non la similitude des parties assemblées. Additionner des parties identiques entre elles, c'est faire un agrégat, c'est réunir un troupeau ; loin d'organiser la cité, c'est proprement la supprimer, c'est nous ramener à un stade antérieur d'évolution, celui où en sont encore les Arcadiens, le stade de la nation [3]). La nation est une simple troupe, un ensemble de familles qui sont toutes semblables, se suffisent complètement et peuvent chacune se passer du concours des autres. Au contraire, dans la cité il y a une certaine division du travail, différentes professions et magistratures ; les citoyens appartenant à un corps ne peuvent vivre sans le concours des citoyens appartenant aux autres corps ; tous les hommes sont unis par des liens de dépendance réciproque : voilà en quoi consiste l'unité de l'Etat, elle implique la différenciation des parties. Elle résulte d'un certain arrangement entre plusieurs éléments d'espèces distinctes [4]). Platon a confondu l'unité avec l'uniformité : c'est comme si on voulait faire une symphonie en répétant toujours la même note, ou le rythme d'un vers en reproduisant toujours le même pied [5]).

L'unité de l'Etat, entendue comme elle doit l'être, n'entraîne pas l'absolue communauté en toutes choses. Il n'est pas vrai du reste que plus de concorde régnera dans la classe des guerriers par la commu-

1) L. II, ch. I, 63. — 1261, b, 6-15.

2) L. II, ch. I, 60. — 1261, a, 22.

3) Διοίσει δὲ τῷ τοιούτῳ καὶ πόλις ἔθνους, ὅταν μὴ κατὰ κώμας ὦσι κεχωρισμένοι τὸ πλῆθος, ἀλλ' οἷον Ἀρκάδες. L. II, ch. I, p. 61. — 1261, a, 27-29.

4) Οὐ μόνον δὲ ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων. L. II, ch. I, pp. 60-61. — 1261, a, 22-24.

5) Ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν. L. II, ch. II, 78. — 1263, b, 34-35.

nauté des femmes et des enfants. Aristote est persuadé du contraire. Les conflits seront plus nombreux. Tout contact est en effet un conflit en puissance. Les voyages en corps, où mille disputes naissent de petits riens, le prouvent amplement. Si les conflits ne sont pas plus fréquents dans les familles, où les rapports sont de tous les instants, c'est grâce à la chaleur des affections qui animent les membres. S'ils sont relativement rares entre familles différentes, c'est grâce aux cloisons qui les séparent. Cela change, quand le mariage est supprimé. Les vies de tous les citoyens sans distinction sont intimement mêlées, les surfaces de frottement sont multipliées, les chances de conflits sont donc augmentées et il n'y a plus, pour arrêter leur cours, ni la vivacité des affections, ni les murs du foyer domestique. Quand tout est commun, il n'est pas facile d'éviter les sévices, les meurtres, les rixes et les injures [1]. Aussi Platon eût-il mieux fait de réserver le communisme des femmes et des enfants à la classe des laboureurs exclusivement. Le sort des laboureurs est en effet d'obéir. Les femmes, toutes à tous, auraient entretenu parmi eux un état de division perpétuel, éminemment favorable à la domination des guerriers : *Divide ut imperes* [2].

Erreur manifeste aussi de considérer les parents comme des éducateurs médiocres pour la simple raison qu'ils ont à se partager entre les soins à donner aux enfants et l'exercice d'une fonction publique, préparation et conduite de la guerre, magistratures, professions industrielles et agricoles. La division du travail est bonne, mais chacun doit conserver un intérêt personnel à la tâche dont il est chargé. « On se soucie très peu de ce qui appartient à plusieurs ; c'est à ce qu'on possède en propre qu'on donne surtout ses soins ; quant aux choses communes, on ne s'en occupe guère, si ce n'est dans la

1) Ἔτι δὲ καὶ τὰς τοιαύτας δυσχερείας οὐ ῥᾴδιον εὐλαβηθῆναι τοῖς ταύτην κατασκευάζουσι τὴν κοινωνίαν, οἷον αἰκίας καὶ φόνους καὶ μάχας καὶ λοιδορίας. L. II, ch. I, 67-68. — 1262, a, 24-27.

2) Ἔοικε δὲ μᾶλλον τοῖς γεωργοῖς εἶναι χρήσιμον τὸ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας καὶ τοὺς παῖδας ἢ τοῖς φύλαξιν· ἧττον γὰρ ἔσται φιλία κοινῶν ὄντων τῶν τέκνων καὶ τῶν γυναικῶν, δεῖ δὲ τοιούτους εἶναι τοὺς ἀρχομένους πρὸς τὸ πειθαρχεῖν καὶ μὴ νεωτερίζειν. L. II, ch. I, p. 69. — 1262, a, 40 et 1262, b, 1-3.

mesure où on est personnellement intéressé : car pour le reste, chacun se reposant sur un autre, on devient plus négligent, ainsi qu'on le voit dans le service domestique où de nombreux serviteurs accomplissent parfois moins bien leur besogne qu'un personnel plus réduit ». Cela se produira fatalement dans le régime préconisé par Platon. L'éducation sera négligée. Chaque citoyen y a un millier d'enfants, non pas comme procréateur effectif, mais comme pouvant les avoir engendrés. Il n'a d'affection spéciale pour aucun d'eux, il les néglige tous également, persuadé d'ailleurs qu'un de leurs nombreux pères s'en occupera. D'un enfant qui réussit il se borne à dire en passant : c'est le mien ; d'un autre qui marche mal et dont les dispositions sont moins heureuses : c'est le mien ou celui d'un tel. Et il s'en va, indifférent, rejetant sur autrui le fardeau de l'éducation [1]).

Elever les enfants, au premier âge surtout, est une tâche pénible et parfois rebutante. Il y faut beaucoup de dévoûment. Ce dévoûment, les parents l'ont sans effort : leur grand amour les fait triompher, comme en se jouant, de toutes les répugnances, tout sacrifice leur paraît léger. D'où vient cet amour ?

Une personne se fait aimer par l'agrément de son commerce ; ses manières attirent la bienveillance ; notre affection se porte sur elle et nous détermine à vouloir son bien ; nous la conseillons aux heures graves, nous l'assistons dans la peine, nous la soutenons aux passages périlleux de la vie. La source de l'amour et du dévoûment est ici dans l'être aimé.

Mais l'enfant est déjà cher avant de s'être rendu aimable, avant d'avoir témoigné de son naturel, avant d'avoir éveillé par ses actes la sympathie. Que dis-je ? Avant d'être né, il est déjà aimé, et le foyer qu'il va éclairer de sa présence se remplit à l'avance d'une atmosphère de tendresse, et quand il arrive, c'est en hôte impatiemment attendu à qui l'on va prodiguer gratuitement honneurs et caresses. L'amour des parents précède donc tout commerce avec l'enfant et n'a pas sa raison d'être dans les dispositions de l'objet aimé. « Les mères se

1) L. II, ch. I, 65 et 66. — 1261, b, 33-40 et 1262, a, 1-3.

complaisent à aimer. On en voit qui sont obligées de mettre leurs enfants en nourrice, et les aiment donc pour la seule raison qu'elles les savent issus d'elles. Elles ne cherchent même pas à être aimées en retour, sachant que c'est impossible. Il leur suffit de les voir bien venants. Elles les aiment, quoique ces enfants dans leur ignorance ne se comportent pas vis-à-vis d'elles comme les petits se comportent d'habitude à l'égard de leur mère »[1]). D'où vient donc cet amour à nul autre comparable ? De la paternité. Le père à engendré, la mère a enfanté. Cela suffit à les attacher pour toujours à l'œuvre de leur chair. La paternité n'est pas chose purement physiologique ; elle est aussi génératrice de sentiments et d'affections : « Les parents chérissent leurs enfants comme issus d'eux ; les enfants chérissent leurs parents comme étant quelque chose de ceux-ci. Mais les parents sachant mieux d'où leurs enfants viennent que ceux-ci ne connaissent leur origine, le sentiment qui unit l'être créateur à son rejeton est plus fort que le sentiment du rejeton vis-à-vis de son procréateur. L'être qui sort d'un autre appartient à celui dont il sort, comme une dent, un cheveu ou tout autre organe appartiennent au corps dont ils font partie ; mais, si l'être créateur a pleinement conscience de ce lien, l'être créé ne sent pas du tout qu'il appartient au créateur ou il le sent moins ; il ne le sent qu'avec le temps. Les parents aiment leurs enfants d'emblée, dès la naissance ; les enfants aiment leurs parents petit à petit, à mesure qu'ils avancent en âge et acquièrent intelligence et sensibilité. Voilà pourquoi les mères ont un tel amour pour leurs enfants. Les parents chérissent leurs enfants comme eux-mêmes : les enfants sont d'autres eux-mêmes, leur existence est un fragment détaché de l'existence des parents »[2]). Platon a réduit la paternité à ce qu'elle a de plus matériel

1) Δοκεῖ δ'ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι· Σημεῖον δ'αἱ μητέρες τῷ φιλεῖν χαίρουσαι. Ἔνιαι γὰρ διδόασι τὰ ἑαυτῶν τρέφεσθαι, καὶ φιλοῦσι μὲν εἰδυῖαι, ἀντιφιλεῖσθαι δ'οὐ ζητοῦσιν, ἐὰν ἀμφότερα μὴ ἐνδέχηται, ἀλλ' ἱκανὸν αὐταῖς ἔοικεν εἶναι, ἐὰν ὁρῶσιν εὖ πράττοντας, καὶ αὐταὶ φιλοῦσιν αὐτούς, κἂν ἐκεῖνοι μηδὲν ὧν μητρὶ προσήκει ἀπονέμωσι διὰ τὴν ἄγνοιαν. *Eth. à Nic.*, l. VIII, ch. IX, 1159, a, 27-33.

2) Οἱ γονεῖς μὲν γὰρ στέργουσι τὰ τέκνα ὡς ἑαυτῶν τι ὄντα, τὰ δὲ τέκνα τοὺς γονεῖς ὡς ἀπ' ἐκείνων τι ὄντα. Μᾶλλον δ'ἴσασιν οἱ γονεῖς τὰ ἐξ αὐτῶν ἢ τὰ γεννηθέντα ὅτι ἐκ τούτων, καὶ μᾶλλον συνῳκείωται τὸ ἀφ' οὗ τῷ γεννηθέντι ἢ τὸ γενόμενον τῷ ποιήσαντι. Τὸ γὰρ ἐξ αὐτοῦ

et de moins noble : la rendant incertaine et enlevant dès la naissance les enfants aux parents, il empêche la génération spirituelle de suivre son cours. Or cette génération est précieuse. Appuyés sur l'amour qui en résulte, les parents envisagent sans crainte leur fonction d'éducateur, aucune responsabilité ne les effraye, rien ne les décourage. Ce qui serait, sans l'amour, une effroyable sujétion est transfiguré par lui et devient une tâche de joie, une source d'agréables émotions. Comment donc le fonctionnaire appointé remplacerait-il les parents, la mère surtout dévorée de zèle pour son enfant ? [1]) Pour le jeune étranger qu'on livre à ses soins mercenaires et auquel le lien du sang ne le rattache pas, il n'éprouve aucune sorte d'inclination. Au moment de l'entreprendre, l'éducation est pour lui besogne sans intérêt, banale même, ingrate surtout, que ne relève à ses yeux nul idéalisme. Dans ces conditions les enfants seront-ils bien élevés ? Quelles garanties avons-nous ? Le système de Platon énerve le ressort même de l'activité éducatrice : « L'homme a deux grands mobiles de sollicitude et d'amour : la propriété et les affections ; il n'y a place ni pour l'un ni pour l'autre dans la *République* de Platon »[2]).

La critique que nous venons d'adresser à l'éducation platonicienne repose sur des textes combinés de la *Politique* et de la *Morale* d'Aristote. Elle cadre à merveille avec cette admirable théorie de l'amitié que nous trouvons au VIIIe livre de l'*Ethique à Nicomaque*. Cette théorie, Aristote la creuse dans tous les sens. Il se préoccupe

οἰκεῖον τῷ ἀφ' οὗ, οἷον ὀδοὺς ἢ θρὶξ ἢ ὁτιοῦν τῷ ἔχοντι. Ἐκείνῳ δ' οὐθὲν τὸ ἀφ' οὗ, ἢ ἧττον· καὶ τῷ πλήθει δὲ τοῦ χρόνου. Οἱ μὲν γὰρ εὐθὺς γενόμενα στέργουσιν, τὰ δὲ προελθόντα τοῖς χρόνοις τοὺς γονεῖς, σύνεσιν ἢ αἴσθησιν λαβόντα. Ἐκ τούτων δὴ δῆλον καὶ δι' ἃ φιλοῦσιν μᾶλλον αἱ μητέρες. Γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτοὺς (τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν οἷον ἕτεροι αὐτοὶ τῷ κεχωρίσθαι), τέκνα δὲ γονεῖς ὡς ἀπ' ἐκείνων πεφυκότα. *Ibid.*, l. VIII, ch. XIV, 1161, b, 18-30.

1) Plus une chose a été difficile à acquérir, mieux on l'aime. Nous tenons plus à une richesse péniblement acquise qu'à une fortune héritée .. Et c'est pour cela que la mère a un tel amour pour ses enfants. Sa part dans la génération des enfants est plus pénible et elle sait mieux, par les douleurs qu'ils lui ont coûté, combien ils lui appartiennent : *Διὰ ταῦτα δὲ καὶ αἱ μητέρες φιλοτεκνότεραι· ἐπιπονωτέρα γὰρ ἡ γέννησις, καὶ μᾶλλον ἴσασιν ὅτι αὐτῶν.* *Ibid.*, l. IX, ch. VII, 1168, a, 21-26.

2) *Δύο γάρ ἐστιν ἃ μάλιστα ποιεῖ κήδεσθαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ φιλεῖν, τό τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν. Ὧν οὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν τοῖς οὕτω πολιτευομένοις.* L. II, ch. I, p. 71. — 1262, b, 22-24.

très vivement et à plusieurs reprises de marquer en quoi l'amour paternel se distingue des affections filiales, des sentiments ressentis pour un maître, un condisciple, un compagnon de phratrie. Pourquoi cette amitié est-elle plus forte, héroïque même ? Pourquoi naît-elle d'emblée, avec la venue de l'enfant, tandis que les autres amitiés sont le fruit d'un long commerce entre les hommes ? Un tel amour doit avoir sa raison d'être et, dans une philosophie tout imprégnée de téléologie, son rôle dans l'économie de la cité. La sollicitude des parents pour leurs enfants n'est pas une qualité acquise ; elle s'éveille spontanément ; elle est donnée avec l'homme lui-même. Elle n'est d'ailleurs pas propre à l'espèce humaine. Elle se retrouve, à des degrés divers, dans toute la série zoologique. Nous sommes en présence d'une loi naturelle : ἔοικε δὴ καὶ ἡ φύσις βούλεσθαι τὴν τῶν τέκνων αἴσθησιν ἐπιμελητικὴν παρασκευάζειν. Dans les espèces inférieures, les mères s'entourent de précautions jusqu'au moment de mettre bas μέχρι τοῦ τεκεῖν : elles prennent le genre de vie nécessaire à une heureuse parturition ; mais une fois né, le petit vit dans l'indépendance. Dans les espèces plus élevées, les soins se continuent après la naissance jusqu'à ce que les petits soient devenus adultes περὶ τὴν τελέωσιν : c'est le cas des oiseaux. Enfin, dans les espèces supérieures comme certains quadrupèdes et l'homme en particulier, il naît chez les parents des sentiments d'affection et d'amitié qui persistent à l'égard des enfants même devenus adultes πρὸς τελεωθέντα [1]). La durée des rapports entre parents et enfants augmente avec la perfection de l'espèce. La nature ébauche son dessein à l'entrée du monde sensible, le marque davantage dans les animaux mieux organisés, l'achève dans l'espèce humaine où les rapports durent la vie entière. La société des époux et de leurs enfants n'est pas une création artificielle : elle est l'accomplissement d'un vœu inscrit à chaque page de l'univers animé. L'homme est φύσει οἰκονομικὸν ζῷον comme il est φύσει πολιτικὸν ζῷον [2]). Société naturelle, la famille doit avoir sa fin. Car la nature ne fait rien en vain : ἡ φύσις μηδὲν μάτε

1) Περὶ γενέσεως, L. III, ch. II, 753, a, 7-15.
2) *Morale à Eudème*, l. VII, ch. X, 1242, a, 22-23.

ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην [1]). Où serait cette fin, si ce n'était l'éducation des enfants ? La nature pousse l'homme et la femme l'un vers l'autre avec violence, avec plus de violence même qu'elle ne les porte vers la société politique : *ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν*. L'union, une fois formée, se maintient sans doute sous l'empire des sentiments mutuels que s'inspirent les époux, mais elle est resserrée par l'amour des enfants : ceux-ci sont un gage nouveau d'union entre les parents. *σύνδεσμος δὲ τὰ τέκνα δοκεῖ εἶναι*. Et la société conjugale ainsi raffermie est à son tour une garantie nouvelle de bonne éducation. La bonne éducation des petits : telle paraît avoir été le but définitif qu'a poursuivi la nature en donnant aux hommes des sentiments propres à assurer la stabilité du foyer, en renforçant encore cette stabilité quand naissent les enfants. Et en ce sens Aristote a pu écrire avec justesse : la famille précède la cité et est plus nécessaire qu'elle, *πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως* [2]). Sans elle pas de citoyens bien élevés ; sans citoyens bien élevés pas de cité prospère, ni heureuse.

5. Contradiction apparente entre l'*Éthique* et la *Politique*.

Eh quoi ! L'éducation serait la chose des parents ! Mais n'a-t-on pas démontré, d'autre part, qu'elle doit être commune, publique et appropriée à la forme de gouvernement ? N'a-t-on pas dit que le citoyen et surtout l'enfant — ce citoyen inachevé — appartiennent à la cité avant de s'appartenir à eux-mêmes ? Enfin n'a-t-on pas ajouté que l'Etat ayant seul la puissance coercitive, est, en droit et en fait, le seul éducateur possible ? Nous sommes en pleine contradiction, paraît-il. C'est du moins l'impression que laisse une première lecture. A pousser l'examen plus à fond, la contradiction se dissipe.

L'Etat est maître absolu de l'éducation. C'est lui en fin de compte qui élève et instruit les enfants : il indique les habitudes qu'il faut leur

2) *Eth. à Nic.*, l. VIII, ch. XIV, 1162, a, 17 27.
1) L. I, ch. III, p. 32. — 1256, b, 21.

inculquer, il choisit les moyens à employer, il arrête les programmes et les exercices, il prescrit les méthodes. Mais ayant réglé tout cela, il a besoin de concours pour réaliser ses volontés. Il faut des organes d'exécution. Platon propose d'établir un corps de fonctionnaires spéciaux. Aristote, moins utopiste et plus soucieux des traditions, réplique : la nature a eu soin de produire les organes d'exécution, ce sont les parents, et ces organes sont supérieurs à tous ceux que l'Etat pourrait artificiellement créer. Telle est la solution de l'antinomie. Elle est suggérée par un passage de l'*Ethique à Nicomaque* qu'il vaut la peine de résumer.

A Sparte le législateur a pris soin de régler dans les moindres détails tout ce qui concerne l'éducation et les exercices des enfants. Dans la plupart des autres Etats, cet objet a été complètement négligé : chacun vit comme il l'entend et dirige sa famille comme il lui plaît. Le meilleur système paraît être entre les deux : l'éducation doit être publique et commune, tout en étant chose privée[1]). Le pouvoir formateur qu'ont les institutions et les mœurs de la cité, les enseignements et les exemples des parents le possèdent aussi dans la famille, et même à un degré plus élevé par suite des liens du sang et de la bienveillance réciproque qui unissent les enfants à leur père. Et puis d'instinct, sans apprentissage, les enfants aiment leurs parents et sont naturellement dociles à leur égard. Même quand le système d'éducation est arrêté par l'Etat, la famille offre donc un concours précieux pour son application. En outre, pour bien appliquer le régime pédagogique de l'Etat, il faut à la vérité connaître ce régime, mais il faut aussi connaître les dispositions spéciales des sujets qui y seront soumis. Aristote explique ici sa pensée par un exemple emprunté à la médecine. Au fiévreux on prescrit en général le repos et la diète. Mais il peut y avoir tel fiévreux à qui ce remède ne convient pas. Le médecin doit connaître, outre la science médicale, les conditions particulières de son malade. Ainsi en est-il des règlements publics ; ils sont faits pour tous indistinctement

1) κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίγνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν καὶ... δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι : le mieux serait que le statut de l'éducation soit public, mais que chacun puisse l'exécuter soi-même. 1180, a, 29.

et ne conviennent donc à personne en particulier. Leur application doit être individualisée et adaptée à chaque tempérament. Le pédagogue doit non seulement être au courant du statut légal, il doit, en plus, intimement pénétrer le caractère particulier de chaque enfant. Connaître le statut légal est à la portée de tous, mais connaître le caractère propre à chaque enfant est affaire d'expérience concrète et vivante : il faut être en contact permanent avec lui, le suivre dans toutes ses démarches, l'étudier au jour le jour, lire dans les replis les plus profonds de son âme, avoir même une certaine divination de ses pensées et de ses désirs secrets. Pareille expérience n'est guère possible qu'aux parents. Eux seuls paraissent capables d'adapter adéquatement le régime public d'éducation aux besoins particuliers de chaque enfant. L'éducation privée, faite par la famille, peut se guider sur une observation plus complète et plus précise du sujet qu'elle façonne ; elle arrive ainsi à une perfection dont n'est pas capable l'éducation publique qui, opérant sur des masses, distribuée par des personnes étrangères à chaque enfant, est réduite à se diriger d'après les données de la psychologie générale [1]).

J'insiste sur le problème d'exégèse que je suis en train de résoudre. Je me trouve en présence de deux séries de textes qui pris à la lettre sont véritablement contradictoires : ceux de la *Politique* et ceux de l'*Ethique à Nicomaque.*

J'ai déjà cité ceux de la *Politique* et je les rappelle ici : φανερὸν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων καὶ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ᾽ἰδίαν. il est évident que l'éducation est nécessairement une et la même pour tous, que le soin de celle-ci est chose commune, publique et non pas privée ; ἐπαινέσειε δ'ἄν τις καὶ τοῦτο Λακεδαιμονίους· καὶ γὰρ πλείστην ποιοῦνται σπουδὴν περὶ τοὺς παῖδας καὶ κοινῇ ταύτην, sous ce rapport il faut louer les Lacédémoniens, car ils prennent le plus grand soin de l'éducation et la font donner en commun ; ὅτι μὲν οὖν νομοθετητέον περὶ παιδείας καὶ ταύτην κοινῇ ποιητέον, φανερόν, il est évident qu'il faut légiférer sur l'éducation et la faire

1) *Eth. à Nic.*, l. X, dernier chapitre.

donner en commun [1]). Voilà louée à suffisance et explicitement l'éducation commune et publique.

Si nous passons à l'*Ethique*, autre cloche: ὥσπερ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν ἐνισχύει τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἔθη, οὕτω καὶ ἐν οἰκίαις οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ ἔθη, καὶ ἔτι μᾶλλον διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τὰς εὐεργεσίας· προϋπάρχουσιν γὰρ στέργοντες καὶ εὐπειθεῖς τῇ φύσει, au sein des Etats, la force éducatrice réside dans les institutions et les coutumes, à l'intérieur des familles elle réside dans les paroles et les habitudes des parents, elle est même plus dans celles-ci que dans celles-là à cause des liens du sang et de la bienveillance qui rattachent les enfants aux parents : car chez les enfants il y a d'instinct l'amour des parents et une disposition naturelle à leur obéir; διαφέρουσι αἱ καθ'ἕκαστον παιδεῖαι τῶν κοινῶν, les éducations adaptées à chaque enfant l'emportent sur les éducations communes ; ἐξακριβοῦσθαι δὴ δόξειεν ἂν μᾶλλον τὸ καθ'ἕκαστον ἰδίας τῆς ἐπιμελείας γινομένης, l'adaptation au tempérament spécial de chaque enfant paraît se faire avec plus de perfection, quand l'éducation est privée [2]).

L'*Ethique* fait donc ressortir la supériorité de l'éducation privée, donnée par la famille, sur toute autre. De l'*Ethique* à la *Politique* on ne peut cependant pas admettre une évolution. Le système de philosophie d'Aristote n'a pas évolué, il se présente complet d'emblée, comme si toutes les parties en avaient été pensées simultanément. Une évolution par laquelle on renoncerait à l'éducation privée en faveur de l'éducation publique serait d'ailleurs autre chose qu'un développement progressif, ce serait un véritable renversement des points de vue : Aristote eût signalé ce changement capital de sa doctrine. Et puis dans la *Politique* où le point de vue de l'éducation commune est si fortement accusé, il combat avec une vigueur sans égale la communauté des femmes et des enfants en s'appuyant précisément sur le rôle que la famille doit jouer dans l'éducation. D'autre part, dans l'*Ethique* où le point de vue de l'éducation privée paraît l'emporter, il affirme à diverses reprises — nous l'avons vu — que la politique est la première des sciences pra-

1) L. V, ch. 1, 332-333. — 1337, a, 22-34.
2) L. X, 1180, b, 3-13.

tiques, que la morale et par conséquent la pédagogie lui sont subordonnées. Il y a donc entre les deux ouvrages continuité de principes. Mais il met l'accent tantôt sur le caractère public, tantôt sur le caractère privé de l'éducation. Il adopte ici une solution voisine de celle que nous avons rencontrée dans la question du droit de propriété : la propriété doit être privée tout en étant commune, privée quant à la gestion, commune quant à l'usage [1]). L'éducation, elle, doit être commune tout en étant privée, commune quant à son but et à son contenu, privée quant à l'exécution. L'Etat arrête un statut pédagogique, uniforme pour toute la jeunesse de la nation, les parents travaillent d'après le programme officiel. Ils sont les agents et les mandataires naturels de l'autorité publique. Ils sont les préposés et les délégués de l'Etat envers lequel ils sont responsables. En cas de conflit, ils doivent s'effacer devant lui. Sans doute aujourd'hui encore, le conflit entre l'individu et l'Etat se termine inévitablement par la victoire de l'Etat, qui a la force et le gendarme de son côté. Mais c'est là de nos jours un fait sans signification juridique. Ce fait peut même être une violation flagrante du droit de l'individu. Au contraire, dans l'Antiquité et dans la théorie d'Aristote, il en va tout autrement : la justice, en même temps que la force, se trouve nécessairement du côté de l'Etat, les parents ont le devoir de s'incliner, la moindre protestation serait déjà un commencement de faute morale.

Ce n'est donc pas l'Etat qui vient au secours des parents dans l'éducation des enfants, ce sont au contraire les parents qui viennent au secours de l'Etat dans la formation des futurs citoyens. La question dans l'antiquité n'est pas de savoir jusqu'où s'étendent le pouvoir réglementaire et la compétence de la cité dans le domaine de l'éducation, mais de savoir dans quelle mesure la cité peut et doit admettre le concours des parents. Pareille conception nous renverse. Dans les sociétés modernes, chacun s'instruit pour soi-même. C'est son profit personnel que l'individu poursuit, c'est sa fortune qu'il édifie lentement et patiemment pendant les longues années où il reçoit l'enseignement

1) Cfr. notre étude, ARISTOTE, *Théorie économique et politique sociale*, p. 99.

de ses maîtres. Sans doute s'il réussit, s'il arrive à exceller dans les arts, les sciences ou les lettres, la communauté en tire avantage. Aussi l'Etat, en vue de cet avantage, s'impose-t-il de lourdes charges pour favoriser le développement des bonnes mœurs et des connaissances sérieuses. Mais le profit de la communauté est un résultat indirect et accessoire, qui n'a pas été délibérément poursuivi par les éducateurs. Dans l'antiquité les choses se passent tout autrement. C'est le point de vue politique qui est prépondérant. Faire la cité heureuse et prospère, tel est le but immédiat. Ce que l'individu doit demander aux leçons de ses maîtres, ce n'est pas tel ou tel profit personnel, c'est cet ensemble de qualités dont il a besoin pour jouer son rôle dans l'action commune et servir les intérêts de la cité [1]). Pour nous l'Etat est un moyen au service de l'individu ; pour les Grecs l'individu est un moyen au service de l'Etat. Si on envisage la pédagogie antique du point de vue moderne, on se condamne à n'y rien comprendre et on est surpris de son étroite solidarité avec la politique. Si au contraire on la juge du point de vue antique, on ne s'étonne nullement de la voir tomber en plein dans la compétence de l'Etat.

CHAPITRE II.

L'Etat et la famille dans l'éducation : les faits et les réformes.

Dans les termes où nous venons de l'exposer, la théorie d'Aristote sur les rapports de l'Etat et de la famille dans l'éducation, manque de couleur et de chaleur. D'un caractère absolu, elle ne paraît ni construite en vue d'une société déterminée, ni inspirée par les besoins d'une époque. Elle prescrit pour la civilisation en général. S'il est vrai qu'elle prévoit des modalités du statut pédagogique appropriées aux circonstances de temps et de lieu, modalités qu'elle s'abstient d'ailleurs de faire connaître, cependant le rôle attribué aux pouvoirs publics

1) P. Girard, *L'Education athénienne*, pp. 9 et 10.

dans la formation de la jeunesse, le rôle attribué aux parents, l'ordre de subordination établi entre les deux, sont au-dessus des contingences : ils dérivent de la nature même de la puissance politique et de la puissance paternelle. L'unité de l'Etat, sa priorité essentielle, l'absence d'une force coercitive suffisante dans la famille sont les raisons qu'allègue Aristote pour définir, d'un jugement irréformable, les relations à instituer entre les divers facteurs qui concourent à l'éducation. La théorie est prétendument fondée sur la considération des choses en soi, non sur une analyse du milieu propre à la Grèce du IVe siècle avant Jésus-Christ. Elle cache ses véritables origines. Mais si nous la replaçons dans le cadre social contemporain, nous la voyons s'animer de la vie et des couleurs de l'ambiance. Elle s'alimente des idées et des préoccupations de l'époque et elle sort tout naturellement de la tradition athénienne.

1. La crise pédagogique et le besoin d'une réforme.

D'abord, sans se l'avouer et peut-être à son insu, Aristote transforme en exigences juridiques inconditionnées les besoins d'un moment. Sa théorie a, en effet, une portée actuelle et réformatrice. L'éducation athénienne est en pleine transformation. Dans le dernier quart du Ve siècle, cette transformation est assez avancée pour qu'Aristophane puisse opposer l'antique éducation à la nouvelle : « Je dirai ce qu'était l'antique éducation... D'abord on ne devait jamais entendre un enfant marmotter un seul mot ; ceux du même quartier, en allant chez le maître de cithare, marchaient en bon ordre, nus, les rangs serrés, dût la neige tomber comme farine... Si l'un d'eux se permettait une bouffonnerie, les coups pleuvaient sur lui ». Le gymnase et la palestre étaient assidûment fréquentés. Au physique, teint clair, épaules larges, poitrines robustes ; au moral, la pudeur incarnée : tel était l'idéal visé par cette rigoureuse discipline. Mais aujourd'hui, s'habiller au dernier cri, se parfumer, aller aux courses, s'endetter jusqu'au-dessus de la tête, se prostituer dans les bains, s'associer pour des parties de débauche, voilà la vie de la jeunesse qui donne

le ton [1]). Et ce qui prouve la justesse de ces critiques, c'est l'échec des *Nuées*. Les coups d'Aristophane avaient porté droit et le public ne le lui pardonna point.

Cette décadence morale a coïncidé avec l'enseignement des sophistes. Ceux-ci ont perverti toutes les notions. Ils ont appris aux gens à confondre le bien et le mal, le juste et l'injuste, le vrai et le faux. Un sophiste se fait fort de prouver que ce qui est bon est mauvais, que ce qui est obscur est rayonnant de clarté, que ce qui est absurde est raisonnable. Un sophiste prouve tout ce que l'on veut. Il n'est jamais embarrassé. Phidippide a battu son père Strepsiade et voici le dialogue qui s'engage entre eux : « Je pense pouvoir te prouver qu'il est juste de corriger son père... Et d'abord une question : dans mon enfance me battais-tu ? — Sans doute, par bienveillance et pour ton bien. — Réponds : n'est-il pas juste que j'aie pour toi la même bienveillance et que je te batte, puisque battre et vouloir du bien, c'est tout un ? A quel propos ton corps serait-il exempt de coups, et le mien, non ? Ne suis-je pas né libre, moi aussi ? Les enfants crient sous les coups, et tu veux que le père ne crie pas ? Tu me diras que d'après la loi c'est le lot des enfants ; mais je te répondrai que les vieillards sont deux fois enfants, et qu'il est juste qu'ils soient plus battus que les jeunes gens, puisque leurs fautes ont moins d'excuse. — Mais nulle part la loi n'autorise à traiter ainsi son père. — Eh bien ! cette loi, n'est-ce pas un homme comme toi et moi qui l'a établie d'abord, qui l'a fait accepter autrefois sur sa parole ? Eh ! pourquoi donc n'aurais-je pas, moi aussi, le droit de porter en faveur des fils une loi nouvelle qui leur permette désormais de battre à leur tour ? — Enfin ne me bats pas ; autrement tu fourniras un jour des armes contre toi. — Et comment ? — De même qu'il est juste que je te batte, tu auras, toi aussi, le même droit sur ton fils, si tu en as un ». — Mais Phidippide ne se laisse pas déconcerter : « Et si je n'en ai pas, j'aurai pleuré pour rien, et tu te moqueras de moi en mourant » [2]). Avec un pareil enseignement,

1) *Nuées*, 961 et sq. Je cite, après contrôle, la traduction ZEVORT, pp. 126 et sq.
2) *Les Nuées*, 1405 et sq., trad. ZEVORT, *in fine*. Cette comédie a été représentée en 424.

les jeunes gens ont vite fait de justifier vis-à-vis d'eux-mêmes tous leurs dérèglements. Ils ne reculent devant aucune horreur. Quand les inclinations perverses du cœur sont renforcées par les raisonnements de l'esprit, l'être entier se trouve à l'aise dans la fange. C'en est fait de la vieille morale. Et notez que les sophistes ne sont pas les premiers venus. Ce sont des hommes considérables, arrivés aux honneurs. Ils ont de l'influence. Thurium demande une constitution à Protagoras ; Gorgias est à Athènes l'ambassadeur de Leontium (Sicile), sa ville natale ; Prodicus est un grammairien distingué. Pour eux, le bien de la cité n'est pas l'objet de la politique. Réussir et faire prévaloir son opinion, bonne ou mauvaise, dans l'assemblée publique est l'art essentiel de l'orateur. C'est cet art qu'ils apprennent à leurs élèves. On plaide le pour et le contre avec une égale maëstria. On devient indifférent à tout. Le scepticisme est général. On ne croit plus à rien. Les dieux ont été inventés par les législateurs pour effrayer les hommes ; les lois sont faites pour ceux qui n'ont pas l'audace de s'y soustraire ; l'homme est la mesure de tout et n'a pour règle que sa volonté personnelle [1]). Socrate voulut réagir contre ces tendances, bien timidement cependant, on lui fit boire la ciguë. Ce dévergondage de l'esprit moral est-il la cause ou le reflet des mœurs en vogue ? Il est probablement l'un et l'autre.

Dans la guerre contre Sparte, la défaite est constamment du côté d'Athènes. Les Athéniens sont abattus. Ils refusent de continuer la lutte. Ils ont le dégoût formel des entreprises belliqueuses. Il leur faut la paix à tout prix. Ses grands succès de théâtre, Aristophane les a remportés avec les comédies où il fait la guerre à la guerre, où il prêche le désarmement et le pacifisme [2]). Courage ! vaillance ! relèvement ! énergie de vaincre ! le public n'entend plus ces grands mots. Mais qu'on lui parle de paix et de trêve, de l'abondance des haricots et de la baisse des poissons, aussitôt il prête l'oreille et sa figure s'illumine. Le sentiment national s'effrite. Et l'éducation négatrice des

1) Janet et Séailles, *Histoire de la Philosophie*, pp. 928 et 929.
2) *Les Acharniens, les Cavaliers, la Paix, Lysistrate.*

sophistes, qui bafoue et méprise les choses les plus respectables, contribue encore à le dissoudre.

Cela ne va pas mieux après la guerre du Peloponnèse. Athènes est une ville industrielle et surtout commerciale [1]). Chacun vit pour soi, replié sur ses affaires ; s'élever au-dessus des autres, gagner beaucoup d'argent : telle est la visée générale. L'égoïsme est souverain, la cité est un objet d'indifférence. La patrie est partout où l'on se trouve bien, fait déjà dire Aristophane à l'un de ses personnages [2]). L'esprit de lucre a tué tout dévouement au salut commun. On déserte les exercices militaires [3]). Les exemptions de service se multiplient. Et chose inouïe dans les annales de la Grèce, les citoyens aisés arment à leurs frais des remplaçants. Ces pratiques s'introduisent à la fin du ve siècle. Aristophane y fait déjà allusion [4]), mais, au IVe siècle, elles sont si générales et si profondément ancrées qu'à l'armée nationale se substitue une armée de métier. Les mercenaires se recrutent dans les bas-fonds de la société, parmi les repris de justice, les gens tarés, les transfuges, les brigands qui affluent à Athènes pour s'enrôler. Les gens convenables ne veulent plus être soldats [5]).

Démosthène voulut enrayer cette décadence morale et nationale. A force d'éloquence et après s'être longtemps heurté à l'apathie générale, il réussit un moment à galvaniser l'opinion contre Philippe de Macédoine : toutefois ce que chacun redoute dans les entreprises de Philippe, c'est la perte de son bien-être ; on part en guerre non pour éloigner de la cité le plus affreux des malheurs, ni pour la couvrir de lauriers nouveaux, mais pour se sauver soi-même, ses biens et ses avantages personnels. Les individus sont momentanément réunis par la coïncidence de leurs intérêts particuliers : il n'y a pas de véritable esprit collectif. Aussi Athènes ne connaît-elle que la défaite. Un dis-

1) Cf. notre étude : *Aristote, Théorie économique...*, p. 67.

2) Πατρὶς γάρ ἐστι πᾶσ' ἵν' ἂν πράττῃ τις εὖ. PLUTUS, 1151, représenté en 409 et en 390.

3) PLATON, *Les lois*, l. VIII, p. 85, trad. SAISSET.

4) *Plutus*, τὸ δ' ἐν Κορίνθῳ ξενικόν... 173.

5) ISOCRATE, *Sur la paix*, 44-47 et *Philippe*, 96. Ed. Didot Cfr. GIRARD, *L'éducation...* p. 297 et MULLER, *Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft*, t. IV, 1e Abth., 2e Hälfte, S. 399, 2te Aufl., 1893.

cours ne suffit pas à refaire un peuple. Le mal est trop profond. C'est par l'éducation qu'il faut commencer.

A la crise politique et morale provoquée par les événements, surtout par l'individualisme mercantiliste, est intimement liée, à titre de cause et de résultat, une crise pédagogique : l'Etat s'est désintéressé de l'éducation, telle est l'éternelle plainte d'Aristote. Sparte est une des rares cités où le législateur règle l'éducation et les exercices de l'enfance. Dans la plupart des autres cités, l'Etat néglige ce soin, chacun vit comme il veut et, à la manière des cyclopes, commande souverainement à sa femme et à ses enfants. Il est cependant préférable que l'éducation soit publique [1]). Et ailleurs : il est évident que l'éducation doit être publique et non privée, contrairement à ce qui se passe aujourd'hui où chacun élève ses enfants en particulier et leur enseigne d'après ses vues personnelles tout ce qu'il juge utile [2]). Et enfin : pour sauver la constitution, le plus grand des moyens — mais ce moyen est généralement négligé aujourd'hui — est d'adapter l'éducation aux institutions [3]). Une des causes de l'état lamentable où beaucoup de cités sont tombées est précisément cette indifférence des pouvoirs publics vis-à-vis de l'éducation [4]). A la faveur de cette indifférence, comment se passent les choses dans la plupart des cités ? Tout le monde a la faculté de tenir école. Le maitre enseigne comme il veut et ce qui lui plaît. Dans le même degré d'enseignement, par la multitude des écoles indépendantes de tout contrôle et de toute direction commune, règnent la plus grande variété et la plus radicale

1) Ἐν μόνῃ δὲ τῇ Λακεδαιμονίων πόλει μετ' ὀλίγων ὁ νομοθέτης ἐπιμέλειαν δοκεῖ πεποιῆσθαι τροφῆς τε καὶ ἐπιτηδευμάτων. Ἐν δὲ ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων ἐξημέληται περὶ τῶν τοιούτων, καὶ ζῇ ἕκαστος ὡς βούλεται, κυκλωπικῶς θεμιστεύων παίδων ἠδ' ἀλόχου. Κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίγνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν... *Eth. à Nic.*, l. X, 1180, a, 25-29.

2) φανερὸν ὅτι... ταύτης (παιδείας) τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἰδίαν, ὃν τρόπον ἕκαστος νῦν ἐπιμελεῖται τῶν αὑτοῦ τέκνων ἰδίᾳ τε καὶ μάθησιν ἰδίαν, ἣν ἂν δόξῃ, διδάσκων. l. V, ch. I, 333. — 1337, a, 23-26.

3) Μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγωροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. l. VIII, ch. VII, 552. — 1310, a, 20-22.

4) ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσειεν· καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γινόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας. l. V, ch. I, 332. — 1337, a, 11-14.

opposition des tendances. Entre deux degrés, il n'y a ni coordination, ni continuité des enseignements : on bouscule dans l'un ce que l'on a appris dans l'autre. On divise la jeunesse au lieu de l'unir dans la poursuite du même idéal.

Le maître n'a qu'un but : réunir le plus grand nombre d'élèves possible, car il est payé par leurs rétributions : l'Etat, sauf pour les orphelins, n'intervient pas dans les frais. Encore lésine-t-on sur les rétributions [1]). On veut l'éducation à bon marché. Les parents, dans leur choix de l'école, se guident trop souvent non sur la valeur pédagogique, mais sur le bas prix de l'enseignement [2]). La condition du maître d'école est, on le conçoit, fort misérable. Son métier est le refuge de tous ceux qui ont subi des revers. En général, enseigner pour gagner sa vie est une déchéance [3]). Quand un maître n'a pas le goût de sa profession, quand il maudit la dure nécessité qui l'y a contraint, il ne saurait mettre dans le cœur de ses élèves des sentiments qui ne sont pas dans le sien. Ce n'est pas en vue de la cité, ce n'est pas pour la former au patriotisme et l'assouplir aux institutions nationales qu'il s'occupe de la jeunesse, c'est pour gagner de l'argent. Il exerce un trafic, quand il devrait professer un sacerdoce. Il peut meubler l'esprit, il est incapable de pétrir un caractère. Du reste, on ne lui demande pas de former des caractères : sous l'empire des mœurs régnantes, l'école s'imprègne de plus en plus de tendances utilitaires, elle dresse à gagner de l'argent, elle produit des lauréats pour les concours, elle ne se soucie ni peu, ni prou d'élever un citoyen. L'offre et

1) Théophraste persifle quelque part dans les *Caractères* un avare qui pendant le mois d'Anthestérion (janvier-février) où les fêtes chômées à l'école sont très nombreuses, retient ses enfants chez lui afin de n'avoir pas à payer les rétributions. Ziebarth, *Aus dem griechischen Schulwesen*, 2te Aufl. Leipzig, Teubner, 1914, S. 155.

2) πολλοὶ δὲ εἰς τοσοῦτον τῶν πατέρων προβαίνουσι φιλαργυρίας ἅμα καὶ μισοτεκνίας, ὥσθ' ἵνα μὴ πλείονα μισθὸν τελέσειαν, ἀνθρώπους τοὺς μηδενὸς τιμίους αἱροῦνται τοῖς τέκνοις [παιδευτάς], εὔωνον ἀμαθίαν διώκοντες : Par amour de l'argent et par aversion de leurs enfants, beaucoup de parents en arrivent, pour éviter de plus grosses dépenses, à préférer le maître ignorant qui donne ses services à bas prix et à choisir comme éducateurs de leurs enfants des hommes sans valeur. Pseudo-Plutarque, *De l'éducation des enfants*, ch. VII, 25-29. Ed. Didot.

3) Girard, *Educ. athén.*, p. 241 et sq.

la demande sont d'accord pour en ravaler le niveau. Dans les mains de pareils hommes, dépourvus de principes et d'idéal, soustraite à l'influence de tout moteur central, l'éducation devient bientôt l'anarchie organisée.

Cette anarchie, réelle partout où domine l'école privée, plus ou moins grande suivant les cités, n'est cependant complète qu'à Athènes. Ailleurs il existe souvent une pédonomie : cette magistrature suppose une certaine surveillance de l'éducation et partant une certaine surveillance de l'école qui dispense l'éducation. Souvent aussi l'Etat oblige les enfants des écoles à paraître comme exécutants dans les grandes fêtes nationales et religieuses. Lors de ces fêtes qui sont nombreuses, ils chantent dans les chœurs, assistent à des processions, participent à des marches et parades, prennent part à des banquets, se livrent en public à des exercices de gymnastique, au maniement des machines à lancer, à des épreuves de tir à l'arc. L'école doit les préparer à ces diverses missions. Par là l'Etat exerce sur elle une sorte de contrainte indirecte, et en retour il accorde parfois des subventions — on en signale des exemples au IVe siècle — pour l'entretien et la réparation des locaux, pour les distributions de prix. Ces liens si ténus, qui rattachent encore plus ou moins l'école à l'Etat, n'existent même plus à Athènes. Ici l'école a conquis l'indépendance absolue.

A la faveur de cette indépendance, l'anarchie s'est déchaînée. Cette anarchie a son reflet dans les théories. Il y a désaccord sur le but et les méthodes d'éducation. Que convient-il d'enseigner ? Quel objectif poursuivre en ordre principal : la formation de l'esprit ou celle du caractère ? Sont-ce les choses utiles, les agréables ou les vertueuses qu'il importe de cultiver ? Et si on opte pour la vertu, il faut dire en quoi elle consiste et par quels moyens on peut la faire pratiquer. A ces questions on donne les réponses les plus variées. Quantité de systèmes se combattent. On est en plein gâchis, gâchis dans les idées, gâchis dans les institutions pédagogiques. Aristote affirme les deux et trouve dans le second la cause du premier : ces troublantes incertitudes, écrit-il, ont leur cause dans l'éducation elle-même, telle

qu'elle fonctionne aujourd'hui, ἔκ τε τῆς ἐμποδὼν παιδείας ταραχώδης ἡ σκέψις [1]).

Il y a une crise pédagogique. Elle fera sentir ses effets jusque dans l'éphébie. Ici encore l'indifférence de l'Etat a des conséquences désastreuses. L'éphébie est à l'origine une école militaire où le coude à coude de chaque jour et le maniement des armes donnent à la jeunesse, outre l'habileté technique du soldat, cet esprit de corps et cette franche camaraderie sans lesquels il n'y a aucune cohésion dans les armées. Tous les citoyens y font un stage obligatoire de 18 à 20 ans. Après les ruines accumulées par la guerre du Péloponnèse, ce stage parut trop lourd pour les petites gens. On en dispensa ceux qui n'auraient pu, sans des dommages personnels trop graves, y passer les deux années réglementaires. Les riches continuèrent d'y affluer. Cette modification dans le recrutement des élèves modifia à son tour la nature et la destination de l'enseignement. Les études philosophiques et littéraires y submergent désormais la préparation de la guerre. De délassements qu'elles étaient autrefois pour les éphèbes les plus cultivés, elles deviennent l'essentiel. La société des courtisanes et les gaspillages d'argent serviront à l'avenir de diversions aux leçons de rhétorique et de haute science. L'éphébie facultative est devenue un collège aristocratique fréquenté par la jeunesse dorée. A côté de cette jeunesse, il en est une seconde qui est absorbée par les soucis du pain quotidien et qui brûle de l'envie de se hausser au niveau de la première. Entre les deux se creuse un abîme toujours plus profond. L'éphébie divise le peuple et entretient les rivalités alors que sa mission primitive est de fondre tous les cœurs en un seul en réchauffant la jeunesse au foyer du même idéal.

Vers l'an 300, la décadence est complète : on ramène à un an la durée des études. Plus tard, on comble les vides du collège en y admettant des étrangers. Partout l'éphébie perd son caractère national et devient un institut cosmopolite dont la réputation peut attirer des

1) Voici le passage complet dans lequel Aristote décrit la crise pédagogique : Νῦν γὰρ ἀμφισβητεῖται διὰ τῶν ἔργων · οὐ γὰρ ταὐτὰ πάντες ὑπολαμβάνουσι δεῖν μανθάνειν τοὺς νέους οὔτε πρὸς ἀρετὴν οὔτε πρὸς τὸν βίον τὸν ἄριστον, οὐδὲ φανερὸν πότερον πρὸς τὴν διάνοιαν

jeunes gens de toutes les parties du monde hellénique. Après Athènes, Pergame, puis Cyzique et enfin Lampsaque eurent les collèges éphébiques les plus célèbres et les plus fréquentés. Aristote n'a pas connu cette décadence de l'éphébie athénienne, mais les germes s'en sont probablement développés à la fin de sa vie, quand l'Etat, se relâchant de sa rigueur primitive, commença à laisser péricliter ses prérogatives sur cette grande institution [1]).

Ah ! si les poitrines battaient d'elles-mêmes pour le bien de la patrie, si l'horizon des citoyens était plus large et plus relevé, si leur regard se portait d'instinct au-dessus des besoins immédiats, si chez tous l'amour de la cité passait avant l'intérêt personnel, l'Etat pourrait se désintéresser de la formation des enfants et l'abandonner sans contrôle aux libres initiatives des particuliers : la convergence des activités vers le bien commun s'opérerait d'elle-même, le sentiment national serait une floraison spontanée. Mais quand l'égoïsme prévaut partout, il faut l'empêcher de modeler la jeunesse à son image. Les tendances dissolvantes doivent être combattues sur le domaine pédagogique. *Principiis obsta...* La politique d'abstention est coupable. A l'Etat de prendre en main l'éducation, de la diriger à tous ses degrés et dans toutes ses formes, et, par une action diffuse et continue, d'y faire prévaloir les idées et les sentiments propres à restaurer l'idéal de la cité. La réforme pédagogique n'est du reste qu'un des moyens de ranimer l'esprit patriotique. Pour lui rendre son souffle puissant d'autrefois, une autre réforme profonde s'impose. Aristote rend l'industrie et surtout le commerce largement responsables de la décadence politique et morale. Il est bien près d'en demander la suppression. Il veut ramener la Grèce en arrière, à la civilisation agricole [2]). La réforme pédagogique n'est qu'une partie de la réforme totale de la société.

πρέπει μᾶλλον ἢ πρὸς τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος, ἔκ τε τῆς ἐμποδὼν παιδείας ταραχώδης ἡ σκέψις, καὶ δῆλον οὐδενὶ πότερον ἀσκεῖν δεῖ τὰ χρήσιμα πρὸς τὸν βίον ἢ τὰ τείνοντα πρὸς ἀρετὴν ἢ τα περιττά (πάντα γὰρ εἴληφε ταῦτα κριτάς τινας), περί τε τῶν πρὸς ἀρετὴν οὐδέν ἐστιν ὁμολογούμενον καὶ γὰρ τὴν ἀρετὴν οὐ τὴν αὐτὴν εὐθὺς πάντες τιμῶσιν, ὥστ' εὐλόγως διαφέρονται καὶ πρὸς τὴν ἄσκησιν αὐτῆς. L. V, ch. I, pp. 333-334. — 1337, a, 35-1337, b, 3.

1) Pour les détails sur la transformation de l'éphébie cf. GIRARD, *L'éducation athén.*, p. 301 ; ZIEBARTH, *Aus dem Griech. Schulwesen*, pp. 87-89.

2) Cf. notre étude : *Aristote. Théorle écon. et pol. soc.*, pp. 75 et sq.

2. Les réformes exagérées.

La pédagogie d'Aristote a donc une portée réformatrice. Mais quand le besoin d'une réforme est général et profond, chacun sent obscurément la cause du mal et discerne vaguement le remède. Les projets surgissent nombreux et variés. Les exagérations surtout ne manquent pas. Et ce ne sont pas elles qui gagnent le moins de partisans. Des courants irréfléchis s'établissent en leur faveur. Il faut les remonter. Aristote est un esprit pondéré. Il réagit contre les outrances de ceux qui veulent faire trop large la part de l'Etat dans la formation de la jeunesse. C'est cet autre aspect de sa pensée que nous voudrions mettre en relief.

On doit remonter très haut dans l'histoire de la Grèce pour se rendre compte de l'origine des exagérations préconisées en matière d'éducation. Lycurgue (ixe s. av. J.-C.) en est pour ainsi dire l'auteur responsable. Lycurgue a légiféré sur le sénat, la propriété foncière, les biens mobiliers, la monnaie, les repas publics, mais ce qu'il a considéré comme la plus grande et la plus belle tâche du législateur — μέγιστον τοῦ νομοθέτου καὶ κάλλιστον ἔργον — c'est le soin de l'éducation [1]. Aussi ses ordonnances sont-elles en majeure partie consacrées à cet objet. Elles concernent le mariage et la procréation des enfants, l'élevage des nourrissons, la conduite des jeunes filles, le dressage des adolescents, les fiançailles ; elles règlent minutieusement et dans tous ses moments, depuis la naissance jusqu'à l'âge d'homme, la vie de la jeunesse lacédémonienne. Développer la force physique du Spartiate, le plier de bonne heure à l'obéissance, tremper son caractère, lui apprendre à surmonter la peur et le danger, à vaincre dans les combats, en un mot le former aux habitudes indispensables dans une oligarchie militaire, telle semble avoir été la préoccupation essentielle des lois de Lycurgue. Pour lui, comme pour Platon et Aristote, l'enfant, aussi bien que le citoyen, existe en vue de la cité. Il appartient à l'Etat avant d'appartenir à ses parents : πρῶτον μὲν

1) Plutarque, *Lycurgue*, ch. XIV. Ed. Didot.

γὰρ οὐκ ἰδίους ἡγεῖτο τῶν πατέρων τοὺς παῖδας, ἀλλὰ κοινοὺς τῆς πόλεως ὁ Λυκοῦργος [1]).

En vertu de la législation de Lycurgue, à la naissance d'un enfant, il faut d'abord décider s'il sera élevé ou détruit : le père, qui n'était pas maître de cette décision, le portait aux anciens de la tribu. Ceux-ci l'examinaient. S'il était chétif et difforme, ils l'envoyaient aux apothètes, gouffre voisin du Taygète. Les robustes seuls avaient permission de vivre. Pour éprouver leur constitution et les fortifier davantage encore, il était enjoint aux femmes de les laver dans du vin et interdit de les emmailloter. Elles devaient aussi leur apprendre à n'être pas délicats sur la nourriture, à rester seuls et sans peur dans les ténèbres. A l'âge de sept ans, Lycurgue les enlevait à leurs parents et les distribuait par groupes pour être élevés en commun, sous la même discipline, accoutumés à jouer et à travailler ensemble. Les exercices étaient surveillés par les vieillards qui les excitaient à se battre pour développer leurs qualités militaires. Afin de les endurcir, on leur rasait la tête et on les habituait à marcher sans chaussures.

A douze ans, ils couchent ensemble, par bandes et par groupes, sur des jonchées, qu'ils faisaient avec des bouts de roseaux cueillis de leurs mains, et sans fer, sur les bords de l'Eurotas. Ils prennent leurs repas en commun : mais ils apportent chacun leur part. Ce qu'ils apportent, bois, légumes, viandes, ils doivent l'avoir volé, soit en escaladant les jardins, soit en se glissant dans les maisons. Et s'ils se font prendre, on les roue de coups. C'est un moyen de développer leurs forces, de stimuler leur audace et de les initier aux ruses de guerre. Les repas sont d'ailleurs légers et insuffisants : on les accoutume à lutter contre la faim [2]). Et ce régime dure jusque vers l'âge de vingt ans.

A table, on leur pose des questions. Il faut y répondre vivement et en peu de mots. Hésiter ou répondre sans attention est une faute qu'on réprime : le coupable est mordu au pouce. Telle est l'éducation

1) Plutarque, *Lycurgue*, ch. XV.
2) *Ibid.*, ch. XVI-XVIII. Trad. Talbot.

spartiate, uniforme pour tous, donnée sans différence aucune aux enfants riches et aux enfants pauvres [1]). Elle accuse une fusion intime de la politique et de la pédagogie : le droit des parents est nul ou à peu près, les enfants sont le bien commun de la cité, aux pouvoirs publics de les former et d'harmoniser leur caractère avec les institutions régnantes. Dans l'ensemble on peut dire qu'elle se caractérise par une affirmation très forte des droits de l'Etat. Depuis lors, ces droits ne seront plus contestés et il fut de mode, dans les Etats grecs, de régler par la loi le statut de l'éducation.

Sparte n'avait peut-être pas été la première à entrer dans cette voie. La Crète l'aurait précédée. Du moins Aristote est-il l'écho d'une tradition d'après laquelle Lycurgue n'aurait fait qu'importer dans sa patrie les institutions crétoises. Il insiste sur la grande ressemblance de ces dernières avec les institutions lacédémoniennes et, sans particulièrement mentionner la similitude des deux régimes d'éducation, il ne signale aucune divergence. Selon toute vraisemblance, le système pédagogique de la Crète est analogue à celui qui est en vigueur à Sparte [2]).

Dans les colonies grecques de Sicile et d'Italie, le pouvoir de l'Etat en matière d'éducation est également un principe consacré. Diodore de Sicile, attribuant à Charondas (VIe siècle), législateur, écrit-il, de Catane et de toutes les colonies fondées par Chalcis en Sicile et en Italie, des ordonnances peut-être postérieures à son époque, rapporte que celui-ci fit une loi excluant du conseil de la cité les citoyens qui, ayant des enfants d'un premier mariage, contractent des secondes noces, une autre ayant trait à la tutelle et à la garde des orphelins, une troisième relative à l'instruction. La première de ces lois alléguait comme motif que donner une marâtre aux enfants, c'est n'avoir cure de leur éducation : quand on dirige si mal les choses de la famille, on est incapable de gérer sérieusement les affaires de l'Etat. La dernière disposait que, l'instruction étant le premier des bienfaits, il y a lieu

1) L. VI, ch. VII, p. 412. — 1294, b, 21-24.
2) L. II, ch. VII, 130 et sq. — 1271, b. 20.

de la rendre obligatoire et de la faire donner aux frais du trésor public [1]).

Les historiens grecs ont généralement conservé le souvenir d'une époque reculée où nombre de leurs cités, tant aux colonies que dans la Grèce propre, vivaient sous le régime de l'instruction obligatoire. Tout comme Diodore attribue à Charondas une législation conçue dans cet esprit, Plutarque dans la vie de Thémistocle attribue aux Trézéniens un décret rendu au ve siècle par lequel, décidant d'accueillir les familles qui abandonnaient l'Attique devant les horreurs de la guerre, ils accordaient aux enfants des fugitifs, outre une somme de deux oboles pour la nourriture, un subside pour frais d'écolage [2]). Ce décret implique l'obligation de faire instruire les enfants. Son authenticité, il est vrai, est contestée. Mais cela importe peu. Ce qui est important c'est le fait de situer au ve siècle pareil décret. Ce fait parle en faveur de l'existence d'une tradition qui assigne à des temps lointains la pratique de l'instruction obligatoire.

Athènes elle-même, la chose n'est pas douteuse, sans aller jusqu'à la mainmise complète sur l'éducation, s'y est taillé vers le vi^e siècle une large et profonde emprise.

Encore que nous soyons peu informés sur la réforme de Solon dans ses dispositions pédagogiques, nous savons cependant qu'elle faisait intervenir l'Etat dans le domaine de l'éducation. Les devoirs de piété filiale avaient chez les Grecs un caractère sacré. Pour Aristote les enfants naissent débiteurs et, quoi qu'ils fassent, ils ne pourront jamais rendre à leurs parents l'équivalent de ce qu'ils en ont reçu. Ils sont obligés de les nourrir dans leur vieillesse et, au besoin même, de se priver pour pourvoir à leur entretien. S'affranchir de ce devoir ou s'en acquitter de manière insuffisante, c'est le fait d'un monstre [3]). Quand la loi lève cette obligation, c'est donc qu'elle veut infliger aux

1) Νομίζων τοὺς κακῶς περὶ τῶν ἰδίων τέκνων βουλευσαμένους καὶ συμβούλους κακοὺς ἔσεσθαι τῇ πατρίδι... Ἐνομοθέτησε γὰρ τῶν πολιτῶν τοὺς υἱεῖς ἅπαντας μανθάνειν γράμματα, χορηγούσης τῆς πόλεως τοὺς μισθοὺς τοῖς διδασκάλοις. L. XII, ch. XII. Ed. Didot.

2) Plut., *Thém.*, 10.

3) *Eth. à Nic.*, 1163, b, 25 et 1165, a, 21-24.

4

parents un châtiment exemplaire pour une faute d'une gravité exceptionnelle. Or, en vertu des lois de Solon, l'oisivité est punie comme un crime [1]), le fils à qui son père n'a pas fait apprendre un métier est dispensé de le nourrir [2]), l'enfant d'une courtisane n'est pas tenu de verser une pension alimentaire à son père [3]). Ces trois lois ont une portée éducatrice incontestable. Déjà à cette époque, l'Attique nourrit difficilement ses habitants. La production est insuffisante. Les frelons y sont de trop. Pour en exterminer la race, il faut de bonne heure enseigner le travail aux enfants. Passer son temps à ne rien faire et à courir le guilledou est un crime, mais apprendre aux jeunes gens à vivre de cette manière en est un plus grand : on le frappe d'une peine extrêmement sévère en libérant les enfants des devoirs de la piété filiale. Le problème de l'éducation a été posé du vivant de Solon par les circonstances économiques et sociales, et le législateur, en vue de le résoudre, a pris des mesures où, malgré la brièveté des termes qui nous les font connaître, nous voyons l'importance capitale qu'il y attachait.

Après Solon, et à l'exemple de celui-ci, les hommes politiques d'Athènes continuèrent à regarder très attentivement les choses de l'éducation. La loi athénienne, telle qu'elle était résultée vers le VIe siècle de refontes successives, accordait à l'Etat un pouvoir pédagogique très étendu. Eschine, dans le *Contre Timarque*, nous a conservé son dispositif : « Voyez, ô Athéniens, de quelle prévoyance ont fait preuve Solon, l'antique législateur, et Dracon et ces hommes d'Etat qui sont venus dans la suite. D'abord, ils ont légiféré sur la conduite de nos enfants. Ils ont indiqué avec précision ce à quoi il faut qu'un enfant libre s'exerce et comment il doit être élevé (διαρρήδην ἀπέδειξαν ἃ χρὴ τὸν παῖδα τὸν ἐλεύθερον ἐπιτηδεύειν καὶ ὡς δεῖ αὐτὸν τραφῆναι). Et quoique les maîtres à qui nous sommes contraints de confier nos enfants regardent la vie comme devant être gouvernée par la

1) Ἔταξεν τοὺς ἀργοὺς κολάζειν. PLUTARQUE, *Solon*, ch. XXII. Ed. Didot.

2) Νόμον ἔγραψεν, υἱῷ τρέφειν τὸν πατέρα μὴ διδαξάμενον τέχνην ἐπάναγκες μὴ εἶναι. *Ibid.*

3) ... τὸ μηδὲ τοῖς ἐξ ἑταίρας γενομένοις ἐπάναγκες εἶναι τοὺς πατέρας τρέφειν. *Ibid.*

sagesse, et le malheur comme provenant des choses contraires à la modération, le législateur s'est montré défiant à leur égard. Il a prescrit l'heure à laquelle il convient de se rendre à l'école, combien d'enfants le maître peut recevoir, à quel moment il faut quitter les locaux. Redoutant la solitude et l'obscurité propices aux mauvaises actions, il a interdit au maître d'ouvrir son école, au pédotribe sa palestre, avant le lever du soleil et leur a enjoint de les fermer à la tombée de la nuit. Il a désigné ceux qui auraient à fréquenter ces établissements et à quel âge ils le devraient. Il a nommé des magistrats chargés de la surveillance. Il a exigé que le chorège, exerçant et habillant les enfants pour les chœurs, ait dépassé quarante ans afin de donner toute garantie ». Et remarquons qu'au dire d'Eschine lui-même le législateur a pris toutes ses mesures non dans l'intérêt de l'enfant ou des parents ou de la famille, mais dans celui de la cité. « Le législateur estimait que l'enfant bien élevé serait, devenu homme, utile à la cité : ὁ νομοθέτης ἡγήσατο τὸν καλῶς τραφέντα παῖδα ἄνδρα γενόμενον χρήσιμον ἔσεσθαι τῇ πόλει » [1]).

On a déduit de ce discours et particulièrement du passage où il est question « des maîtres à qui nous sommes contraints de confier nos enfants : τοῖς διδασκάλοις, οἷς ἐξ ἀνάγκης παρακατατιθέμεθα τοὺς ἡμετέρους αὐτῶν παῖδας » que l'instruction obligatoire avait peut-être existé de bonne heure à Athènes. Dans *Les Lois*, Platon confirmerait cette conjecture par une vague allusion : παιδευτέον ἐξ ἀνάγκης, et dans le *Criton* d'une manière plus formelle : les lois ne prenaient-elles pas de sages dispositions en enjoignant à ton père de t'instruire dans la musique et la gymnastique : ἢ καλῶς προσέταττον ἡμῶν οἱ ἐπὶ τούτοις τεταγμένοι νόμοι, παραγγέλλοντες τῷ πατρὶ τῷ σῷ σε ἐν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν » [2]). Quoi qu'il en soit, il reste certain que dans des temps reculés l'Etat athénien, allant peut-être jusqu'à l'instruction obligatoire, arrête un programme précis d'études, fixe un âge d'admission dans les écoles et institue une police pour la surveillance des maîtres, des élèves et des locaux.

1) Ed. Didot, § 6-11.
2) Le passage des *Lois* est cité en entier *infra* p. 55. — *Criton*, 50, D.

Visiblement, la législation de Lycurgue, ramenée, il est vrai, à ses principes essentiels, a plus ou moins inspiré tous les hommes d'Etat qui ont suivi. Les théoriciens de la réforme sociale eux aussi ont subi l'influence de Sparte. Mais ici l'empreinte est beaucoup plus marquée. C'est que dans la législation de Lycurgue, il faut faire deux parts : celle des principes et celle des applications. Les applications sont en général excessives : suppression presque complète de la formation familiale, régime physique trop rigoureux, vie en commun sous tous rapports pour les repas, pour le couchage, pour les jeux, pour les promenades. Or, les théoriciens qui n'ont pas à supporter les responsabilités du pouvoir, ont été moins prudents que les législateurs. Ils n'ont pas fait le départ entre les principes et les applications. Ils inclinent à tout accepter en bloc. Déjà au VIe siècle avant J.-C., Phaléas de Chalcédoine, dans son plan de cité idéale, réclame, outre l'égalité des biens, l'égalité d'éducation : ἰσότητα κτήσεως καὶ παιδείας [1]).

. Les circonstances historiques, je veux dire la crise pédagogique et la guerre du Péloponnèse, vont d'ailleurs bientôt renforcer encore cette propension. A Athènes, l'ancienne législation qu'Eschine nous a fait connaître est tombée en désuétude dès le Ve siècle. Au IVe siècle, elle est un thème brillant dont un orateur peut se servir contre son adversaire ; elle n'est plus une réalité vivante. Comment s'est produit le relâchement ? Suivant le processus habituel. A l'origine, cette législation a probablement été d'une très grande efficacité. Elle a produit des habitudes si favorables à l'idéal dont elle s'inspirait qu'elle est devenue provisoirement inutile. Les mœurs ont alors suffi à provoquer les effets qu'on obtenait autrefois en partie au moins par la contrainte éducative. Mais viennent les doctrines corrompues des sophistes, viennent les revers militaires, viennent l'essor industriel et surtout commercial, vienne en un mot la crise sociale, ces mœurs s'effondrent : l'éducation qui les soutenait et que nul statut légal ne soutient désormais, est entraînée dans la ruine. On éprouve le besoin d'une réforme qui, pour être durable et profonde, doit commencer par la formation

1) P. II, ch. IV, p. 99. — 1266, b, 32-33.

de la jeunesse. Mais sur quel patron tailler la réforme pédagogique ? C'est indiqué d'avance. La guerre du Péloponnèse a fait passer l'hégémonie d'Athènes à Sparte. Lycurgue sera dès lors plus qu'un vague inspirateur : l'éducation spartiate exercera sur tout le monde qui pense, une véritable fascination. Il se passe ici un phénomène analogue à celui que nous avons constaté en France au lendemain de 1870. Les philosophes et les hommes d'Etat ont vu dans le succès des armes prussiennes une victoire de l'éducation allemande. C'est l'instituteur qui a fait le soldat et forgé l'empire. Mettons-nous à l'école de l'Allemagne : éducation allemande, philosophie allemande, érudition allemande, méthodes industrielle et commerciale allemandes, tout doit porter l'estampille germanique. Ainsi en fut-il après la victoire de Sparte : on attribue sa puissance à la mâle éducation de ses enfants. Sparte offre un modèle breveté par la victoire. On ne saurait trouver mieux. Il suffit de bien le copier.

Cet engouement est visible dans la *Cyropédie.* Xénophon a reçu l'hospitalité à Lacédémone, il écrit son livre au lendemain des triomphes de Sparte. Il propose l'éducation spartiate comme un modèle. Cyrus, nous apprend-il, a été élevé suivant les lois de son pays. Et ces lois sont excellentes. Ailleurs chacun élève ses enfants comme il l'entend, l'Etat se borne à réprimer le vol, le meurtre, la désobéissance aux magistrats, la débauche avec les femmes mariées, les délits et les crimes. Il en est autrement chez les Perses : ici les lois vont au-devant du mal et, soumettant la jeunesse à une éducation commune très sévère, elles empêchent les hommes de devenir méchants [1]).

Les jeunes enfants se rendent à la pointe du jour à la maison d'éducation. Là ils sont sous la direction de douze vieillards qui passent pour les plus capables d'instruire la jeunesse. On les forme à la tempérance et à l'obéissance exacte envers les magistrats. On leur

1) Οὗτοι δὲ δοκοῦσιν οἱ νόμοι ἄρχεσθαι τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ ἐπιμελόμενοι οὐκ ἔνθεν ὅθενπερ ἐν ταῖς πλείσταις πόλεσιν ἄρχονται. Αἱ μὲν γὰρ πλεῖσται πόλεις ἀφεῖσαι παιδεύειν ὅπως τις ἐθέλει τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας... ἔπειτα προστάττουσιν αὐτοῖς μὴ κλέπτειν... Οἱ δε περσικοὶ νόμοι προλαβόντες ἐπιμέλονται ὅπως τὴν ἀρχὴν μὴ τοιοῦτοι ἔσονται οἱ πολῖται οἷοι πονηροῦ τινος ἢ αἰσχροῦ ἔργου ἐφίεσθαι. l. I, ch. II. Ed. Didot.

apprend à être sobres dans le boire et le manger : ils ne prennent d'ailleurs jamais leur repas avec leurs mères, mais en commun et aux heures que prescrivent les gouverneurs. Chacun apporte son dîner du logis : il consiste en pain et en cresson. Chacun apporte aussi sa tasse pour puiser de l'eau à la rivière : c'est leur unique breuvage. Ensuite ils s'exercent à tirer à l'arc et à lancer le javelot. Arrivés à la seizième ou dix-septième année, ils sont classés parmi les jeunes hommes : alors ils passent toutes les nuits au corps de garde, ils s'accoutument ainsi à la fatigue et veillent à la sûreté de la ville, le jour ils se présentent à leurs gouverneurs pour recevoir les ordres ; ils accompagnent le roi dans ses chasses, parce que c'est là la meilleure préparation à la guerre ; s'il faut prendre un criminel, poursuivre un voleur, exécuter quelque autre entreprise où il est besoin d'adresse et de force, ils sont chargés de la commission. Ce noviciat militaire dure jusque vingt-cinq ans. A ce moment, ils entrent à l'armée et doivent le service jusque cinquante ans. Moyennant d'avoir reçu cette longue et rude éducation, tout Perse peut briguer et obtenir n'importe quelle charge et dignité de l'Etat.

Il y a plus d'une peinture réelle dans le roman de Xénophon. Nous sommes ici en présence d'une de ces peintures. C'est bien l'éducation spartiate que l'auteur de la *Cyropédie* a décrite dans sa fiction sur l'éducation perse. On la reconnaît dans tous les détails. Le tableau est cependant dessiné avec une certaine mesure. Xénophon n'exagère pas, il atténue plutôt la réalité.

Au contraire, dans la *République* de Platon, écrite à la fin du ve siècle ou au commencement du ive siècle, c'est-à-dire peu après la guerre du Péloponnèse (431-404), nous reconnaissons le même portrait, mais toutes les lignes en sont fortement accusées : examen des nouveau-nés par les magistrats, abandon des difformes et des malingres, conservation des robustes, éducation publique par les soins de fonctionnaires spéciaux, préparation militaire intensive, communauté des femmes et des enfants, ce sont tous les principes de l'éducation spartiate, mais poussés à l'extrême. Quarante ans plus tard, le même idéal, abaissé cette fois au niveau des possibilités, nous est encore présenté

dans les *Lois* : la famille subsiste, mais elle est étroitement surveillée par l'Etat. « Ce serait une erreur de penser qu'il suffit de faire des lois sur les actions relatives à l'ordre public, sans qu'il faille descendre, à moins de nécessité, jusque dans la famille ; qu'on doit laisser à chacun la liberté de vivre à sa guise dans son intérieur ; qu'il n'est pas besoin que tout soit soumis à des règlements ; et croire qu'en abandonnant ainsi les citoyens à eux-mêmes dans les actions privées, ils n'en seront pas pour cela moins exacts observateurs des lois en ce qui touche l'ordre public » [1]). Tout homme et tout enfant appartiennent à la cité avant d'appartenir à leurs parents, ceux-ci ne sont donc pas libres de les envoyer ou de ne pas les envoyer chez les maîtres qu'elle a choisis [2]). Aussi, à l'âge de trois ans, on les remet aux mains de l'Etat qui les fait élever par des nourrices nommées à l'élection. Jusque six ans, les sexes sont mêlés : c'est la période des jeux. Puis les filles sont séparées des garçons : on dresse les enfants à la gymnastique, à la musique et à la danse [3]). Tout cela se fait par autorité publique. « Etablissons donc comme une règle inviolable que lorsqu'on aura déterminé par autorité publique et consacré les chants et les danses qui conviennent à la jeunesse, il ne sera pas plus permis de chanter et de danser d'une autre manière, que de violer quelque autre loi que ce soit. Quiconque sera fidèle à s'y conformer n'aura aucun châtiment à appréhender : mais si quelqu'un s'en écarte, les gardiens des lois, les prêtres et les prêtresses le puniront comme il a été dit » [4]). Le système pédagogique des *Lois* c'est encore celui de la *République*, mais quelque peu atténué : on y a fait les simples retouches que commandait l'abandon du principe de la communauté des femmes. L'influence de l'éducation spartiate reste fortement accusée. Cependant *Les Lois*, aux yeux de Platon, sont un livre réaliste, presque entièrement débarrassé

1) L. VI, pp. 346-347, trad. SAISSET.

2) *Διδασκάλους... διδάσκειν τε πάντα ὅσα πρὸς τὸν πόλεμόν ἐστι μαθήματα τοὺς φοιτῶντας ὅσα τε πρὸς μουσικήν, οὐχ ὃν μὲν ἂν ὁ πατὴρ βούληται, φοιτῶντα, ὃν δ' ἂν μή, ἐῶντα τῆς παιδείας ἀλλὰ τὸ λεγόμενον πάντ' ἄνδρα καὶ παῖδα κατὰ τὸ δυνατόν, ὡς τῆς πόλεως μᾶλλον ἢ τῶν γεννητόρων ὄντας, παιδευτέον ἐξ ἀνάγκης.* l. VII, 804. SAISSET, t. II, p. 37.

3) L. VII, pp. 14 et 15, trad. SAISSET.

4) *Ibid.*, p. 27.

de toute végétation utopique. Platon ne s'est pas laissé instruire par la décadence de Lacédémone.

Aristote a-t-il cédé au même engouement ? Il faut distinguer. Il écrit sa *Politique* probablement entre 335 et 323, alors qu'il enseigne au lycée, c'est-à-dire au moins quinze ans après la mort de Platon. Sparte a été vaincue par Thèbes et elle est surpassée, au dire du Stagirite lui-même, par bien d'autres peuples encore [1]). Déchue de son ancienne splendeur, ses institutions perdent de leur prestige. Si Aristote continue à professer pour elles une certaine admiration, elle est tempérée de bien des réserves. L'éducation spartiate forme des athlètes ; à force d'endurcir les jeunes gens, elle les abrutit [2]). Elle confond le courage et la férocité. Encore un peu, la *Politique* comparerait les Lacédémoniens à ces peuplades du Pont-Euxin, aux Achéens et aux Hénioques, qui vivent de meurtres et se nourrissent de chair humaine. L'éducation spartiate a ensuite le très grand tort de négliger complètement les femmes et de ne les soumettre à aucune discipline : elles vivent dans le dérèglement et la débauche. Or, les femmes sont la moitié de l'Etat et, si elles sont mal élevées, la cité ne peut être prospère [3]). Mais le pire défaut de l'éducation spartiate est d'être exclusive. Une bonne éducation, comme une bonne constitution, doit

1) Τοὺς Λάκωνας ἴσμεν λειπομένους ἑτέρων. l. V, ch. III, p. 343. — 1338, b, 24-27. — Νῦν οὐκέτι ὑπάρχει τοῖς Λάκωσι τὸ ἄρχειν. l. IV, ch. XIII, 309. — 1333, b, 22.

2) Οἱ δὴ Λάκωνες θηριώδεις ἀπεργάζονται τοῖς πόνοις, ὡς τοῦτο πρὸς ἀνδρίαν μάλιστα συμφέρον. l. V, ch. III, 342. — 1338, b, 12-13.

3) Ὁ νομοθέτης ἐπὶ δὲ τῶν γυναικῶν ἐξημέληκεν· ζῶσι γὰρ ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς. l. II, ch. VI, 117. — 1269, b, 20-23. PLATON, dans les *Lois* [l. I, pp. 72 et 73 et l. VI, pp. 347 et 348 de la trad. SAISSET] reproche aussi aux Spartiates de négliger l'éducation des femmes. Cependant PLUTARQUE écrit : « Lycurgue fortifia le corps des jeunes filles par l'exercice de la course, de la lutte, du disque et du javelot afin que leur fruit, prenant de vigoureuses racines dans des corps vigoureux, germât avec plus de force et qu'elles-mêmes, supportant l'enfantement sans crainte, luttassent avec facilité et avec courage contre les douleurs. Pour enlever aux jeunes filles leur mollesse, leur vie à l'ombre et tout ce qu'elles ont d'efféminé, il les accoutuma à figurer nues dans les processions, aussi bien que les jeunes gens, à danser, à chanter dans certaines cérémonies, sous l'œil et en présence de ces derniers... La nudité des filles n'avait rien de honteux : la pudeur était là et loin de là l'indécence : elle les accoutumait à la simplicité, au soin jaloux de leur personne ; elle donnait à leur sexe des sentiments virils ». Ch. XIV. Ed. Didot. Trad. TALBOT. Il faut conclure de là ou que ces lois se sont relâchées au IVe siècle ou qu'elles ont produit leur effet naturel : le dérèglement des femmes.

procurer le bonheur. Au bonheur contribue, dans les diverses circonstances de la vie, un très grand nombre de vertus. Or l'éducation spartiate n'en développe qu'une seule : la vertu guerrière [1]). La victoire se dérobe-t-elle, y a-t-il une trêve, aussitôt le bonheur fuit la cité : les vertus propres à rendre heureux dans la paix y sont inconnues, on en a omis l'apprentissage. L'éducation de Lycurgue est donc vicieuse, puisque, pratiquée sans obstacle et à la perfection, elle ne conjure pas toujours l'infortune [2]). Xénophon et Platon, τῶν ὕστερόν τινες γραψάντων, en la louant sans retenue, se sont certainement trompés [3]).

Aristote critique donc le but et le contenu de l'éducation spartiate. Mais sur les rapports étroits que Lycurgue a établis entre l'Etat et l'éducation, il ne tarit pas d'éloges. Education publique, commune, en rapport avec la constitution : voilà ce qu'il retient de cette législation. Et chaque fois qu'il revient sur ces principes il a soin de rappeler l'exemple de Lacédémone : « Sous ce rapport on ne saurait trop louer les Lacédémoniens. Ils ont pris un soin extrême de l'éducation et l'ont rendue publique. Pour nous il est évident que l'éducation doit être réglée par la loi et doit être publique » [4]). Cependant ne nous laissons pas abuser par les mots. Sous l'identité des formules, il y a entre Platon et Xénophon, d'une part, Aristote, d'autre part, des divergences profondes. Les premiers soustraient de bonne heure les enfants à leurs parents et les font élever par des fonctionnaires spéciaux : la cité est directement éducatrice. Ils ont senti de bonne heure le besoin d'une réforme pédagogique ; une réaction contre le laisser-aller de l'éducation athénienne leur a paru urgente. Et sur ce point, Aristote est

1) Πρὸς γὰρ μέρος ἀρετῆς ἡ πᾶσα σύνταξις τῶν νομων ἐστί, τὴν πολεμικήν. l. II, ch. VI, p. 128. — 1271, b, 2 et 3. — Ἐν Λακεδαίμονι πρὸς τοὺς πολέμους συντέτακται σχεδὸν ἥ τε παιδεία καὶ τὸ τῶν νομῶν πλῆθος. l. IV, ch. II, 248. — 1324, b, 8-9.

2) Καίτοι δῆλον ὡς ἐπειδὴ νῦν γε οὐκέτι τοῖς Λάκωσι τὸ ἄρχειν, οὐκ εὐδαίμονες οὐδ' ὁ νομοθέτης ἀγαθός. Ἔτι δὲ τοῦτο γελοῖον, εἰ μένοντες ἐν τοῖς νόμοις αὐτοῦ, καὶ μηδενὸς ἐμποδίζοντος πρὸς τὸ χρῆσθαι τοῖς νόμοις, ἀποβεβλήκασι τὸ ζῆν καλῶς. l. IV, ch. XIII, p. 309. — 1333, b, 21-26.

3) L. IV, ch. III, p. 308. — 1333, b, 11.

4) Ἐπανέσειε δ'ἄν τις καὶ τοῦτο Λακεδαιμονίους· καὶ γὰρ πλείστην ποιοῦνται σπουδὴν περὶ τοὺς παῖδας καὶ κοινῇ ταύτην. Ὅτι μὲν νομοθετητέον περὶ παιδείας καὶ ταύτην κοινῇ ποιητέον, φανερόν. l. V, ch. I, 333. — 1337, a, 31-34.

d'accord avec eux. Mais ils vont trop loin, ils tombent dans l'excès opposé : ils amoindrissent outre mesure le rôle de la famille. Ce rôle, nous l'avons vu, Aristote le veut très ample au contraire : le concours des parents, dirigé et surveillé, il est vrai, par l'Etat, lui semble absolument indispensable. Si, comme ses devanciers, il répugne à l'omnipotence des parents qui est devenue la règle à Athènes, il ne goûte nullement leurs utopies. Sa réforme est plus modérée, elle préconise non l'éducation directe, mais l'éducation indirecte de la cité, c'est-à-dire l'éducation de la cité par le moyen de la famille. Elle combat deux ennemis à la fois : le régime existant et les innovations radicales.

3. La réforme d'Aristote pour les trois périodes de l'éducation : τεκνοποιία, τροφή, παιδεία.

Le détail de cette réforme n'est pas facile à déterminer. Aristote ne nous donne presque aucun renseignement. Il faut se livrer à des conjectures.

Aristote n'admet l'éducation directe de la cité que dans un seul cas : celui des orphelins. Il rappelle qu'Hippodamos de Milet met à charge de l'Etat les enfants des guerriers morts en combattant. Il rappelle qu'Athènes a porté une loi de ce genre en faveur des enfants des citoyens décédés [1]). D'autre part, il n'articule aucun grief ni contre le projet d'Hippodamos, ni contre la pratique athénienne. *Qui tacet consentire videtur.* Toutefois, il n'y a pas à Athènes de collège spécial pour les orphelins : ceux-ci fréquentent les mêmes écoles que les autres jeunes gens. L'Etat pourvoit simplement à leur entretien et exerce sur eux une surveillance plus active. Il ne semble pas qu'Aristote ait rien voulu modifier à cet état de choses.

Quant aux autres enfants, l'Etat les élève aussi, mais par l'entremise de leurs parents. De bonne heure, la cité marque les droits qu'elle

1) Νομον ἐτίθει... τοῖς παισὶ τῶν ἐν τῷ πολέμῳ τελευτώντων ἐκ δημοσίου γίνεσθαι τὴν τροφήν... ἔστι δὲ καὶ ἐν Ἀθήναις οὗτος ὁ νόμος νῦν καὶ ἐν ἑτέραις τῶν πόλεων · τοὺς δ'ἄρχοντας ὑπὸ τοῦ δήμου αἱρετοὺς εἶναι πάντας... τοὺς δ'αἱρεθέντας ἐπιμελεῖσθαι κοινῶν καὶ ξενικῶν καὶ ὀρφανικῶν. l. II, ch. V, p. 107. — 1268, a, 6-14.

entend exercer sur eux et vis-à-vis de la famille. Son empire va très loin.

Les Grecs croyaient à l'hérédité des caractères physiologiques et, dans une certaine mesure, des caractères psychologiques. « Les tares de leur basse origine accompagnent pendant toute leur vie les enfants mal nés, soit du côté paternel, soit du côté maternel », dit le traité de l'*Education des enfants* [1]). Aussi recommande-t-il aux hommes de bien choisir leurs épouses. Les Grecs croyaient encore que toutes les circonstances passagères — physiques ou morales — qui entourent l'acte procréateur, impriment leur cachet sur les descendants : « Ceux qui sont engendrés par des parents ivres, seront d'habitude des ivrognes » [2]).

Aristote n'a pas une doctrine différente. D'après lui la nature tend à donner aux esclaves des corps difformes et les âmes viles qui leur conviennent. De même que d'un homme naît un homme, et d'un animal un animal, ainsi les enfants seront vertueux qui naissent de parents vertueux : ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν. Le bien ne vient pas du mal, ni le mal du bien, mais la génération dans le règne des vivants, tend au semblable, quoique le contraire puisse exceptionnellement arriver [3]). Si les parents sont mauvais ou mal conformés, si, bien que foncièrement vertueux et d'heureuse complexion, ils procréent dans des conditions fâcheuses, les enfants seront probablement ou vicieux ou débiles. La cité en subit le dommage. Cherchant à le prévenir, elle fixe pour les deux sexes l'âge du mariage, elle enjoint aux hommes de cesser les rapports conjugaux vers cinquante-cinq ans, elle assigne l'époque de la célébration des noces, le tout de manière à réaliser les circonstances les plus favorables à une heureuse parturition et à la vigueur des nouveau-nés. La loi prescrira aussi un régime à suivre pendant la grossesse et, par exemple, pour préserver les femmes enceintes de l'inactivité corporelle, qui rend les délivrances si laborieuses et parfois si dangereuses, leur

1) τοῖς γὰρ μητρόθεν ἢ πατρόθεν [οὐκ εὖ] γεγονόσιν ἀνεξάλειπτα παρακολουθεῖ τὰ τῆς δυσγενείας ὀνείδη παρὰ πάντα τὸν βίον. PSEUDO-PLUTARQUE, ch. II. Ed. Didot.

2) Φίλοινοι γὰρ καὶ μεθυστικοὶ γίνεσθαι φιλοῦσιν, ὧν ἂν τὴν ἀρχὴν τῆς σπορᾶς οἱ πατέρες ἐν μέθῃ ποιησάμενοι τύχωσιν. *Ibid.*, ch. III.

3) Tous les textes auxquels on fait ici allusion ont été cités dans notre étude : *Aristote. Théorie écon. et polit. sociale*, pp. 27 et 125.

ordonnera de faire chaque jour une visite aux temples des dieux préposés aux naissances. Enfin si, toutes ces précautions prises, l'enfant naît chétif ou contrefait, il y a interdiction de le nourrir. L'avortement, dans de certains cas et sous de certaines conditions, est obligatoire [1]). J'ai fait voir ailleurs [2]) de quelles raisons économiques s'inspire cette dernière mesure, je n'y reviens pas ici où mon but est simplement de montrer par quelle réglementation minutieuse l'Etat pénètre dans le domaine de la famille et surveille nos démarches les plus intimes.

Voilà les droits de la cité avant la naissance. Après la naissance, sa tyrannie n'est pas moindre. Elle s'étend au régime alimentaire du premier âge : pas de vin et rien que du lait. Elle s'étend aux détails de la toilette : un lange léger, des lavages à l'eau fraîche, afin d'habituer à l'impression du froid. Elle s'étend à la période des jeux jusqu'à cinq ans : interdiction de tout travail intellectuel de peur d'entraver le développement physique, rien que des jeux et ces jeux devront toujours être l'imitation des exercices qu'on proposera plus tard à la jeunesse. Qu'on ne s'empresse pas non plus d'accourir calmer l'enfant qui pleure ou qui crie : pleurs et cris sont pour le corps une sorte de gymnastique utile. Surtout il importe de veiller sur les paroles qu'on adresse aux petits, sur les fables qu'on leur conte : les premières impressions sont très vives, tout ici a sa répercussion sur l'avenir et doit concourir à le préparer. Quoique les enfants soient élevés et nourris en famille jusqu'à sept ans, à partir de cinq ans et pendant deux années, ils assisteront en spectateurs, c'est-à-dire sans y participer, aux leçons qui sont faites à leurs aînés et auxquelles plus tard ils devront eux-mêmes s'appliquer. A cet âge ils commencent donc à pouvoir sortir et à prendre contact avec le monde. Mais à partir de ce moment aussi, la surveillance redouble autour d'eux. La loi interdit de les mener au théâtre, elle punit les propos licencieux tenus en leur présence, elle châtie les actions indécentes commises sous leurs yeux, elle défend d'exposer à leurs regards des dessins et des peintures

1) L. IV, ch. XIV, 315-324. — 1334, b, 29-1336, a 2.
2) *Aristote. Théorie écon. et pol. soc.*, p. 125.

déshonnêtes, elle n'admet pas qu'ils soient trop souvent dans la société des esclaves.

Tel est le programme légal d'éducation de la première enfance. Je dis programme *légal :* ses dispositions ne sont pas des conseils qu'époux et parents resteraient maîtres en somme de suivre ou de rejeter, mais des mesures obligatoires dont l'infraction est sanctionnée par des peines. Le prélude des chapitres [1]) qui lui sont consacrés le démontre clairement : εἴπερ οὖν ἀπ' ἀρχῆς τὸν νομοθέτην ὁρᾶν δεῖ ὅπως τὰ σώματα βέλτιστα γίνηται τῶν τρεφομένων, πρῶτον μὲν ἐπιμελητέον περὶ τὴν σύζευξιν... ἔπειτα καὶ πρὸς τὴν τῶν τέκνων διαδοχήν... [2]). Au cours des développements, à huit reprises au moins, Aristote spécifie qu'il s'agit de règlement public ou précise le châtiment encouru en cas de transgression ou désigne le magistrat qui doit veiller à l'exécution des ordonnances. Nous sommes donc bien en présence d'une législation pédagogique.

Si nous sommes en présence d'une législation pédagogique, il faut un corps d'inspecteurs pour la faire observer. Réciproquement, si Aristote propose d'établir ce corps d'inspecteurs, c'est qu'il entend donner une valeur légale à son programme de première éducation. Or, Aristote demande effectivement l'institution d'une pédonomie. Il parle de cette magistrature à divers propos, mais jamais avec autant d'insistance que dans les pages consacrées à la première enfance. Là il charge le pédonome de trier les récits et les fables à l'usage de la jeunesse, d'écarter les enfants de la société des esclaves, de préserver leurs yeux des spectacles déshonnêtes et leurs oreilles des propos licencieux. En recommandant ces trois points à leur vigilance particulière, il n'entend pas y borner leur rôle : il attire simplement leur attention sur quelques parties plus importantes du programme. A notre avis, dans la pensée du Stagirite, leur compétence s'étend au programme tout entier, sans préjudice des autres attributions qu'ils peuvent recevoir par rapport à des jeunes gens plus âgés. Mais le pédonome exer-

1) Les deux derniers chapitres du l. IV d'après l'ordre de B. S. N., du l. VII d'après l'ordre des manuscrits.

2) L. IV, ch. XIV, p. 315. — 1334, b, 29-39.

serait une magistrature illusoire, si son pouvoir s'arrêtait à l'entrée de la maison. Aussi nous paraît-il avoir le droit d'en franchir le seuil et de pénétrer, s'il le faut, au cœur du foyer pour y faire toutes les constatations relatives à son service.

En attendant que l'enfant soit d'âge à quitter la maison paternelle et à fréquenter les écoles, et soit confié à des maîtres extérieurs, le pédonome surveille les parents dans leur œuvre de première éducation plutôt que les enfants eux-mêmes : il fait remplir avec exactitude par les pères de famille le mandat qu'ils détiennent de la société politique et dont l'exécution leur a été confiée à raison même de la condition où la nature les a placés.

La pédonomie, de l'avis d'Aristote lui-même, est une magistrature d'essence aristocratique : elle n'existe pas dans les démocraties [1]). Athènes ne l'a jamais connue. Lycurgue l'avait établie à Sparte. On la trouve dans quelques autres cités encore. Mais elle devrait exister dans tous les Etats bien ordonnés [2]). Elle fait partie de la république idéale. Ceci nous fournit notre conclusion : la législation et l'inspection de la première enfance sont une de ces réformes par lesquelles Aristote veut réagir contre le laisser-aller de l'éducation athénienne.

Pour désigner l'ensemble des soins à donner à l'enfant dès le sein de sa mère jusqu'à l'âge d'homme, Aristote emploie le mot παιδεία, dont le sens est alors très large et très général. Cette παιδεία, prise au sens étendu, se divise en trois degrés : τεκνοποιία, τροφή, παιδεία. La τεκνοποιία va jusqu'à la naissance, la τροφή finit à l'âge de sept ans, et la παιδεία, ou éducation proprement dite, se termine à vingt et un ans : elle comprend deux époques, l'une avant, l'autre après la puberté [3]).

1) Παιδονόμος δὲ καὶ γυναικονόμος.... ἀριστοκρατικόν, δημοκρατικὸν δ' οὔ... L. VI, ch. XII, p. 446. — 1300, a, 4-6.

2) Ἴδιαι δὲ ταῖς σχολαστικωτέραις καὶ μᾶλλον εὐημερούσαις πόλεσιν, ἔτι δὲ φροντιζούσαις εὐκοσμίας, γυναικονομία νομοφυλακία παιδονομία γυμνασιαρχία... τούτων δ' ἔνιαι φανερῶς εἰσιν οὐ δημοτικαὶ τῶν ἀρχῶν, οἷον γυναικονομία καὶ παιδονομία. L. VII, ch. V, 494. — 1322, b, 37 à 1323, a, 4.

3) Δύο δ' εἰσὶν ἡλικίαι πρὸς ἃς ἀναγκαῖον διῃρῆσθαι τὴν παιδείαν, μετὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ μέχρι ἥβης καὶ πάλιν μετὰ τὴν ἀφ' ἥβης μέχρι τῶν ἑνὸς καὶ εἴκοσιν ἐτῶν. L. IV, ch. XV, p. 331. — 1336, b, 37-40.

Au dire d'Aristote lui-même, telle n'était pas la façon classique de diviser le temps compris entre la naissance et l'âge de 21 ans : d'ordinaire il se partageait en trois périodes de sept ans. Aristote estompe la limite des deux dernières périodes en substituant à l'âge de 14 ans l'époque indécise de la puberbé (14 à 16 ans).

Nous avons vu ce qui concerne la τεκνοποιία et la τροφή, reste à nous occuper de la παιδεία [1]). En l'abordant, Aristote se pose trois questions. Doit-elle être réglée par une ordonnance publique : ποιητέον τάξιν τινὰ περὶ τοὺς παῖδας ? Doit-elle se faire en commun, κοινῇ, ou bien de manière privée, κατ' ἴδιον τρόπον ? Enfin, comment comprendre et organiser cette éducation ? Nous reviendrons en temps utile sur la troisième question. Les deux autres retiendront seules ici notre attention. Aristote fait une réponse affirmative : à la première, νομοθετητέον περὶ παιδείας et à la seconde φανερὸν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν... εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἴδιαν [2]). Mais qu'entendre par une éducation commune et non privée ? Là-dessus la pensée d'Aristote n'est pas très claire et il faut la déterminer par un minutieux examen des textes. Tout d'abord quand il s'est agi de la τροφή, Aristote n'a pas demandé ni qu'elle fût privée, ni qu'elle fût commune. Il s'est contenté de remarquer que jusqu'à sept ans l'enfant est nécessairement élevé à la maison : μέχρι τῶν ἑπτὰ ἐτῶν. ἀναγκαῖον οἴκοι τὴν τροφὴν ἔχειν [3]). On peut donc en conclure qu'après sept ans l'enfant est élevé en dehors de la famille.

La παιδεία κοινὴ consisterait-elle à interdire l'éducation qui se poursuivrait à la maison paternelle après l'âge de sept ans ? Evidemment non. Car Aristote l'oppose à la παιδεία κατ' ἴδιαν, comme on oppose une réforme désirable à une situation de fait. A deux reprises il nous avertit que l'éducation privée est aujourd'hui de règle dans la plupart des cités : παιδεία κατ' ἴδιον τρόπον γίνεται καὶ νῦν ἐν ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων...

1) Je parle ici de la terminologie de la *Politique*. Car *supra*, p. 41, on a vu un texte de l'*Eth. à Nic.* où le mot τροφή désigne l'éducation au sens large. — Le PSEUDO-PLUTARQUE, dans son *Traité de l'Education des enfants*, adopte une division et une terminologie analogues : παιδοποιία (ch. I à IV), τροφή (ch. V et VI), ἡλικία ὑπὸ παιδαγωγοῖς τετάχθαι (ch. VII et sq.).

2) Tous ces textes ont déjà été cités *supra*, pp. 33 et sq.

3) L. IV, ch. XV, 327 et 328. — 1336, b, 1-2.

ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσειεν· καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γινόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας [1]). A présent chacun instruit ses enfants comme il le veut, d'après les méthodes et sur les matières qui lui conviennent [2]). Or, cette éducation privée, dont le père de famille est le maître absolu, ne se donne certainement pas à la maison paternelle. Au temps d'Aristote, les écoles foisonnent à Athènes. Il y en a pour la grammaire, pour la cithare, pour la gymnastique, pour le dessin, pour la rhétorique, pour la philosophie. Il y en a pour tout. Le premier venu peut ouvrir école. Aristote lui-même a ouvert une école de philosophie. Aux parents de choisir et de bien placer leur confiance. La plus grande liberté règne sous ce rapport [3]). L'existence d'écoles nombreuses fait supposer que l'instruction à domicile était plutôt rare. Du reste, les gagne-petit sont légion à Athènes : laboureurs, artisans, boutiquiers, n'ont certes pas les ressources suffisantes pour se payer le luxe d'un instituteur privé. Et nous savons que les « pédagogues » attachés au service particulier des grandes familles ont généralement pour charge non d'instruire l'enfant, mais de le conduire à l'école, de le ramener après la classe, de le surveiller en rue et de porter son attirail d'étudiant [4]). Quand donc Aristote veut substituer la παιδεία κοινὴ à la παιδεία κατ᾽ ἴδιον τρόπον, il ne propose certes pas de remplacer l'éducation en famille par l'éducation scolaire. Pareille réforme serait sans objet, l'habitude d'envoyer les enfants à l'école étant une règle séculaire.

Quelle est donc la portée de la réforme ? Enlever aux parents le libre choix de l'école ? Nous ne le pensons pas. L'éducation doit être καθ᾽ ἕκαστον, c'est-à-dire appropriée au tempérament de chacun. Cette adaptation n'est mieux faite par personne que par les parents. Enlever à ceux-ci le choix de l'école et des maîtres, c'est évidemment les empêcher d'établir entre l'éducation et le caractère de l'enfant cette correspondance pour laquelle on leur reconnaît une aptitude naturelle

1) L. V, ch. I, p. 332. — 1337, a, 5-14.
2) *Supra*, p. 41.
3) GIRARD, *L'éducation athénienne*, pp. 24 et 38.
4) *Ibid.*, p. 116.

supérieure. Mais au moins, tout en laissant intacte la faculté de choisir l'école, la réforme ne consisterait-elle pas à décréter l'instruction obligatoire ? Tel sera peut-être son résultat indirect, mais telle ne peut être sa préoccupation maîtresse. Cette préoccupation ferait en effet supposer que les citoyens grecs négligent en général l'instruction de leurs enfants. Tous les témoignages historiques prouvent le contraire. On s'accorde généralement à penser que les illettrés sont rares dans l'Attique. Peut-être y a-t-il eu dans les temps anciens une loi obligeant les parents à faire instruire les enfants. Nous l'avons admis, sans pouvoir le prouver d'une façon certaine. En tous cas, dès le ve siècle, cette loi est tombée en désuétude. Mais l'habitude de faire instruire la jeunesse lui a généralement survécu [1]). Et Grasberger avance qu'au milieu du ive siècle, un Athénien ne sachant que lire et écrire est une exception [2]). « Ne savoir « ni lire ni nager » était l'expression proverbiale par laquelle on désignait à Athènes ceux qui n'avaient reçu aucune espèce d'instruction. Mais presque tout le monde savait lire et nager » [3]). Et comment en serait-il autrement ?

Vers le milieu du ive siècle, il y a environ 25000 citoyens à Athènes [4]). Dix mille d'entre eux seront appelés au cours de l'année à exercer une magistrature : il y a annuellement six mille juges. Tous doivent donc connaître les lois, tenir des comptes, et les justifier au sortir de leur charge [5]). L'instruction est générale. Les personnages grossiers qu'Aristophane met en scène, sont dépourvus de manières, mais ils savent les lettres. L'ostracisme suppose une connaissance à peu près universelle de l'écriture. La portée de la réforme que propose Aristote ne peut donc être de prendre des mesures pour tirer le peuple de l'ignorance. Bien mieux, Aristote paraît regretter que le peuple soit trop savant : il connaît trop de choses, et les applique de travers. Dans des cerveaux peu préparés, la variété hétéroclite des connaissances

1) Girard, *Educ. athén.*, p. 35.

2) *Erziehung u. Unterricht*, t. II, p. 256 (d'après Girard).

3) Croiset, *Les démocraties antiques*, p. 147. — Cf. Platon, *Les Lois :* μήτε γράμματα μήτε νεῖν ἐπιστῶνται. 689 D.

4) Francotte, *L'industrie dans la Grèce ancienne*, t. I, pp. 178-179.

5) Croiset, *Les démocraties antiques*, p. 148.

forme un lamentable chaos : c'est un mal. Un savoir multiple est source de beaucoup de désordres : τὴν πολυμάθειαν πολλὰς ταραχὰς ποίειν [1]).

Si Aristote n'a pour but direct ni de restreindre le libre choix de l'école, ni de décréter l'instruction obligatoire, sa protestation contre l'éducation privée ne peut être dirigée que contre l'état inorganique de l'enseignement. Que faire pour sortir de la crise ?

Il faut que la cité mette de l'ordre dans les institutions scolaires. Mais il y a des degrés dans l'intervention de l'Etat ? Au maximum, les maîtres sont nommés par l'assemblée du peuple, les frais sont couverts par le trésor public, et le programme est arrêté par la loi. Aristote a-t-il voulu aller jusque-là ? Nous ne le pensons pas. Pareil régime n'est en vigueur à Athènes que dans le collège éphébique. Or l'éphébie, c'est en principe l'éducation militaire. Il est assez naturel que les instructeurs militaires soient nommés par l'assemblée du peuple, rémunérés par l'Etat et obligés de suivre un programme d'exercices tracé par les autorités publiques. Les éphèbes mènent du reste la vie commune ; ils mangent et couchent ensemble : les frais sont prélevés sur les fonds de la cité. Aristote ne dit pas un mot de l'éphébie dans la *Politique*, il la décrit objectivement dans la πολιτεία Ἀθηναίων [2]) sans formuler à son égard ni éloge ni critique. Rien n'indique qu'il veuille soumettre l'enfant, dès l'âge de sept ans, à un régime analogue et tout suggère l'idée opposée : car pareil régime reviendrait à exproprier les parents de droits qu'il leur a pratiquement reconnus dans le domaine pédagogique. Ce serait le triomphe de l'idéal platonicien contre lequel Aristote a fait valoir la mission éducatrice de la famille.

Nonobstant l'une ou l'autre phrase de la *Politique* qui pourrait induire à penser le contraire [3]), écartons résolument, comme étranger à l'idéal d'Aristote, tout communisme d'éducation qui ressemblerait à

1) *Supra*, p. 4.

2) Τὰ δὲ τῶν φυλετῶν τῶν αὑτοῦ λαμβάνων ὁ σωφρονιστὴς ἕκαστος ἀγοράζει τὰ ἐπιτήδεια πᾶσιν [ἐφήβοις] εἰς τὸ κοινὸν [συσσιτοῦσι γὰρ κατὰ φυλάς]... καὶ διατρίβουσιν ἐν τοῖς φυλακτηρίοις. *La Constitution d'Athènes*, chap. XLII *in fine*. Ed. Kaibel et U. de Wilamowitz-Moellendorf. Berlin 1891.

3) Celle-ci, par exemple : Δεῖ δὲ τῶν κοινῶν κοινὴν ποιεῖσθαι καὶ τὴν ἄσκησιν. L. V, ch. I, p. 333. — 1337, a, 26-27.

ce qui règne à Sparte, à ce qui est en usage dans l'éphébie attique, à ce que préconise la *République*. La παιδεία κοινή est autre chose. C'est une réforme bien plus timide.

« Puisqu'il y a une fin unique (ἓν τὸ τέλος) pour la cité tout entière (τῇ πόλει πάσῃ), il est évident que l'éducation doit être une et identique (μίαν καὶ τὴν αὐτήν) pour tous les membres de la cité, que l'organisation (ἐπιμέλειαν) doit en être commune et non privée (κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἰδίαν), contrairement à ce qui se pratique aujourd'hui où chacun élève ses enfants en particulier et leur enseigne, d'après ses vues personnelles, tout ce qu'il juge utile... Il faut légiférer sur l'éducation et la rendre commune : νομοθετητέον περὶ παιδείας καὶ κοινῇ ταύτην ποιητέον »[1]). La παιδεία κοινή, c'est une éducation *une* et *identique* pour tous les membres de la société politique, c'est une éducation où l'arbitraire des parents n'est plus le maître souverain, c'est un contrôle de l'enseignement par l'Etat afin de restaurer, dans l'idéal de la cité, l'unité des vues et la convergence des efforts sur un domaine où l'anarchie des tendances est grandement préjudiciable à l'intérêt public. Pour atteindre ce résultat, pas n'est besoin du communisme d'éducation. L'unité excessive est un péril dont il faut se garder.

Il suffit d'arrêter les matières que devra comprendre l'instruction, de déterminer dans quel esprit il faudra les enseigner, de veiller à la stricte application des règlements. Le programme minimum et l'inspection officielle : telle paraît être la solution d'Aristote. De fait, s'étant prononcé en faveur de la παιδεία κοινή légalement organisée, il se pose immédiatement cette question : mais qu'est-ce que l'éducation et comment faut-il enseigner : Τίς δ'ἐστὶν ἡ παιδεία καὶ πῶς χρὴ παιδεύεσθαι [2]) ? Et il répond : c'est sur quoi on discute beaucoup à l'heure présente, à cause de la crise pédagogique ; il importe cependant de s'expliquer et d'arriver là-dessus à de la clarté et à de la précision. Aristote ne recule pas devant ce difficile problème et sans désemparer formule son avis. Pour lui, l'éducation doit bannir toute préoccupation

1) L. V, ch. I, pp. 332 et 333. — 1337, a, 21-26.
2) L. V, ch. I, 333. — 1337, a, 34-35.

utilitaire. Il ne s'agit pas de former des hommes de métier [1]), mais des citoyens aptes à vivre sous les lois de leur patrie et à concourir au bonheur public. Donc pas de tendance professionnelle dans l'enseignement. On instruira le jeune homme dans les lettres γράμματα, dans la gymnastique γυμναστική, dans la musique μουσική, et peut-être dans le dessin γραφική [2]), mais on ne formera ni grammairien, ni athlète, ni virtuose, ni dessinateur. On apprendra plutôt à goûter toutes ces choses qu'à les exécuter. Et Aristote insiste longuement sur la portée de chacune de ces branches et le rôle qu'il lui assigne dans la formation du citoyen.

Nous y reviendrons plus loin. Pour l'instant, bornons-nous à remarquer que ces indications sur le programme et l'esprit de l'enseignement prennent par leur voisinage immédiat avec l'idée de la παιδεία κοινή, une signification particulière : elles sont plus qu'un manuel de conseils à l'usage des parents, elles constituent l'expression d'un vœu pour lequel on réclame une consécration légale.

Cette conclusion est certaine. Et à part le dessin au sujet duquel il y a un doute que nous examinerons bientôt, Aristote demande aux pouvoirs publics de se préoccuper des trois autres branches portées à son programme. A vrai dire, en ce qui concerne les lettres, on ne trouve nulle part dans la *Politique* ce désir énoncé explicitement. Ce mutisme toutefois n'en signifie pas l'inexistence. Il prouve plutôt que l'instruction littéraire est moins négligée que le reste : tout le monde, à Athènes — nous l'avons constaté — sait « lire et nager ». Nul besoin par conséquent d'insister auprès du législateur pour qu'il comprenne dans le programme d'éducation une branche qui y figure déjà en vertu d'une pratique générale et spontanée. Il en va tout autrement de la musique : ici Aristote est réformateur. Il combat de vieux errements. Il rédige un véritable manuel de pédagogie musicale. A travers ce manuel il distribue ses recommandations sur le caractère désintéressé que doit revêtir l'éducation ; il plaide contre les tendances profes-

1) Δεῖ μετέχειν ὅσα τῶν χρησίμων ποιήσει τὸν μετέχοντα μὴ βάναυσον. L. V, ch. II, 335. — 1337, b, 7-8.

2) L. V, ch. II, p. 336. — 1337, b, 24-25.

sionnelles. Au moment d'étudier la mélopée et le rythme, contre toute attente, mais, sans doute à dessein, parce que le sujet traité semblait par essence écarter l'idée d'intervention législative, il prend soin de nous rappeler qu'il parle νομικῶς [1]), c'est-à-dire au point de vue du législateur, au point de vue de ce que la loi peut et doit exiger par rapport à l'enseignement de la musique.

Il est plus net encore sur la gymnastique. A son égard, il nous fait connaître l'attitude des pouvoirs publics dans les diverses formes de gouvernement : l'oligarchie frappe d'amende les riches qui se dispensent des exercices physiques, pour le même fait elle n'inflige aux pauvres aucune pénalité ; la démocratie adopte généralement un régime inverse [2]). Quant à lui, il estime que dans les cités bien ordonnées (πόλεσι φροντιζούσαις εὐκοσμίας) il faut une magistrature spéciale pour surveiller la tenue du gymnase (γυμνασιαρχία) et une autre pour s'occuper des jeux gymniques, des dionysiaques et des fêtes analogues (περὶ ἀγῶνας ἐπιμέλεια γυμνικοὺς καὶ Διονυσιακούς...) [3]). On pourrait objecter que cette gymnastique dont l'Etat surveille l'enseignement, n'est pas la gymnastique éducative, celle qui s'adresse à l'enfant, mais la gymnastique plus difficile et plus rude qui s'adresse au citoyen et au jeune homme d'âge militaire. Cette gymnastique est spéciale et technique, elle cherche à donner l'habileté dans les exercices, elle vise à produire et entretenir les qualités du combattant. L'autre au contraire est plus générale. Elle a pour objet le corps lui-même, sa beauté, son développement harmonieux. Elle concerne plutôt l'enfant dont les organes sont encore plastiques et dont les formes ne sont pas encore rigidement fixées. Elle prépare à la gymnastique supérieure. Mais si la gymnastique supérieure à laquelle on réserve spécialement le nom de γυμναστική, est réglée par la loi, *a fortiori* la gymnastique préparatoire qu'on nomme de préférence παιδοτριβική, doit-elle aussi être l'objet des préoccupations du législateur [4]). C'est chose incontestable ; musique et

1) L. V, ch. VII, p. 365. — 1341, b, 31.
2) L. VI, ch. X, 429. — 1297, a, 32-36.
3) L. VII, ch. V, p. 494. — 1322, b, 37-39, et 1323, a, 1-2.
4) Δῆλον ἐκ τούτων ὅτι παραδοτέον τοὺς παῖδας γυμναστικῇ καὶ παιδοτριβικῇ · τούτων γὰρ ἡ μὲν ποίαν τινα ποιεῖ τὴν ἕξιν τοῦ σώματος, ἡ δὲ τὰ ἔργα. L. V, ch. II, p. 342. — 1338, b, 6-8.

gymnastique font partie du programme légal d'éducation. Si on tient maintenant compte que la gymnastique supérieure comprend, outre les exercices pratiques, des notions théoriques sur les organes, la respiration, les mouvements, et que la musique ne doit pas être séparée du chant et de la poésie, on aura une raison de plus d'inscrire les lettres, comme moyens d'enseigner les deux autres branches, au nombre des matières obligatoires. Sans aucun doute possible, le Stagirite attribue aux pouvoirs publics une compétence directe quant au programme et quant à l'esprit de l'enseignement. Il compte sur eux pour en maintenir l'unité et pour empêcher toute déviation vers les intérêts particuliers. De cette manière, l'Etat assure à la cité le bénéfice d'une éducation une et identique chez tous ses membres. Telle est la portée de la réforme demandée par Aristote. Quelle sera maintenant sa répercussion sur le régime scolaire ?

Dans les sociétés modernes, il y a des écoles universelles où l'on enseigne simultanément, pendant un certain nombre d'années, toutes les branches d'un programme, en ayant soin de tenir le niveau des études à la hauteur du développement intellectuel propre à chaque âge. Il n'en est pas ainsi dans la Grèce du IVe siècle : la concentration des divers enseignements dans le même local et leur organisation par branches et par degrés sous une direction unique, sont des progrès qui n'apparaîtront que plus tard. Il y a autant de sortes d'écoles que de branches à enseigner. Et dans chaque branche, comme la musique, par exemple, il y a même pour les subdivisions importantes des écoles séparées. En prescrivant un programme, Aristote n'atteint pas les maîtres d'école, mais les parents : il leur enjoint, dès qu'ils envoient leurs enfants aux écoles, de les faire passer par un certain nombre d'institutions de manière à parcourir les diverses branches du programme. D'autre part, en prescrivant l'esprit dans lequel chaque branche doit être enseignée, il limite indirectement le nombre des écoles entre lesquelles le choix des parents pourra s'exercer et il contraint les maîtres, toujours menacés de la désertion des élèves, à imprégner leur enseignement de cet esprit.

En résumé, Aristote préconise tant pour les parents que pour les

maîtres un régime de liberté surveillée. L'Etat a la haute main sur l'instruction, mais il n'abuse pas de son pouvoir. Pareille réforme, sans bouleverser de fond en comble le régime existant, nous rapproche cependant du passé. En gros, elle nous ramène à cette ancienne législation pédagogique dont Eschine nous a signalé les vestiges. Ce n'est donc pas à un modèle étranger qu'elle entend demander ses leçons d'expérience. Elle s'inspire d'un modèle national. Si d'aventure entre elle et la législation de Lycurgue, on retrouve un fonds de principes communs, c'est que ce fonds appartient en même temps à une tradition qui, s'étant répandue par toute la Grèce, marquait déjà de son empreinte l'ancienne législation athénienne. Aristote a le sens de la continuité historique. Derrière son rationalisme philosophique, on retrouve vivants et concrets, les faits qui ont guidé et contenu son imagination et l'ont préservé de ces écarts excessifs qui nous choquent, par exemple, chez Platon.

4. L'autonomie des établissements scolaires.

Nous venons de voir, dans ses traits essentiels, la réforme projetée par Aristote. A-t-il voulu aller au delà ? Posons bien cette question nouvelle. Nous avons constaté que les professeurs vivaient des rétributions payées par les élèves et que cette pratique exerçait une influence fâcheuse sur l'enseignement. Aristote demande-t-il que le traitement des professeurs soit désormais pris en charge par l'Etat ? Nous avons constaté encore que le premier venu peut tenir école et que cela aussi a contribué à la décadence de l'éducation. Aristote songe-t-il à soumettre l'ouverture de l'école à une autorisation préalable et à exiger des maîtres certaines garanties de capacité ? Aristote ne dit pas un mot de ces questions dans la *Politique* et sans doute, si sa réforme devait aller jusque-là, aurait-il trouvé opportun de nous le faire savoir. De manière indirecte nous pouvons peut-être élucider ces points dans une certaine mesure.

La *Politique* s'est principalement occupée du régime de l'enseignement intermédiaire entre l'éducation du foyer — laquelle finit à sept

ans — et l'éphébie qui commence à dix-huit. Encore n'a-t-elle guère en vue que la partie la plus élémentaire de cet enseignement. Le programme qu'elle trace exclut même un enseignement détaillé et n'exige certes pas onze années d'études. Il est possible que certains jeunes gens bien doués et bien rentés en approfondissent quelque partie et continuent leurs études jusqu'à l'éphébie, mais le grand nombre finit plus tôt, vraisemblablement vers l'époque de la puberté.

Or, à côté de cet enseignement qui correspond à la fois à notre degré primaire et à notre degré secondaire, il y a un enseignement supérieur. L'école qu'Aristote ouvre au Lycée est un établissement d'enseignement supérieur. Elle s'adresse aux éphèbes et aux hommes d'âge plus avancés. Comme l'école que Platon tient à l'Académie, elle équivaut à ce que nous nommons aujourd'hui l'université. La *Politique* ne dit pas un mot de cette haute instruction. Mais nous connaissons quelque peu et par ailleurs l'histoire du lycée, nous savons quel est son régime financier et quelle est la situation de ses professeurs vis-à-vis des pouvoirs publics. Par analogie on pourra peut-être se faire une opinion au sujet du degré antérieur d'enseignement.

Aristote ne se faisait certainement pas payer de ses élèves du lycée. Car pour lui toutes les besognes salariées sont indignes d'un homme libre : βαναύσους καλοῦμεν... τὰς μισθαρνικὰς ἐργασίας [1]). Dans un passage de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote semble même ériger en principe que le professeur ne doit rien exiger de ses élèves. Car entre la philosophie et l'argent, entre la science et la richesse, il n'y a pas de commune mesure. Le maître doit se contenter de l'hommage reconnaissant de ses disciples, comme les dieux se contentent de la vénération des mortels et les parents de l'affection de leurs enfants [2]). Il ne

1) L. V, ch. II, p. 335. — 1337, b, 13-14.

2) J'interprète le passage auquel je fais allusion :

En rendant service à quelqu'un spontanément et sans s'y être engagé, on ne s'expose à aucune sorte de reproche. L'obligé aurait en effet mauvaise grâce de se plaindre de la futilité ou de l'insuffisance ou même de la tournure fâcheuse d'un service purement gratuit. Entre amis on s'oblige souvent de cette manière et, si la liaison est vraiment fondée sur la vertu et non sur l'intérêt, il ne peut être question de discuter la valeur du service reçu. Il convient

faudrait pas se hâter d'en déduire que le traitement des professeurs doit être à charge des pouvoirs publics. Tout ce passage est, en effet, dirigé contre les sophistes qui vendaient très cher leur marchandise. Les sophistes n'étaient pas de vulgaires maîtres d'écoles. C'étaient des professeurs ambulants, généralement plus brillants que profonds, mais arrivés à la célébrité : ils voyageaient de ville en ville et, au passage, ouvraient des cours temporaires qu'ils se faisaient grassement payer, suivant les circonstances, tantôt par l'Etat, tantôt par les particuliers. C'étaient de brillants argumentateurs dont la compagnie était recherchée et qui se faisaient inviter dans les grandes familles où ils égayaient un monde frivole par les saillies de leur esprit et l'originalité de leurs paradoxes : on se disputait leur société à prix d'or. C'est contre ce trafic d'une fausse science que proteste Aristote. Il demande si peu à être rémunéré par l'Etat que le lycée est une institution dotée, vivant de ses propres ressources. Philippe de Macédoine en aurait fait les premiers fonds [1]) et Alexandre-le-Grand l'aurait encore enrichi. Celui-ci aurait même donné à son ancien maître une somme de huit cents talents, soit près de cinq millions de francs, pour l'aider dans son œuvre [2]). Et selon Pline, il aurait enjoint, en Asie et en Grèce, à des milliers de chasseurs, d'oiseleurs et de pêcheurs, de capturer tous les spécimens d'espèces animales et de les faire parvenir à Aristote afin qu'il disposât de collections complètes pour son enseignement d'histoire naturelle. Pour que l'outillage fût complet et que rien n'échappât à l'œil du chercheur, Alexandre aurait même créé et entretenu à ses frais des viviers, des troupeaux de gros bétail, des ruchers, des aquariums, des

de n'y voir que l'intention : c'est à elle qu'il faut proportionner sa reconnaissance. *C'est une amitié de ce genre qui parait unir les maîtres cultivant la philosophie en commun avec leurs élèves : la valeur de ce service ne se mesure pas à prix d'argent*, l'hommage affectueux des disciples ne sera même jamais un dédommagement complet, mais il faut s'en contenter si, comme pour les dieux et les parents, il est aussi grand qu'il peut être. Οὕτω δ' ἔοικε τῆς φιλοσοφίας κοινωνήσασιν· οὐ γὰρ πρὸς χρήμαθ' ἡ ἀξία μετρεῖται. 1164, b, 2-4. Le passage correspondant de la *morale à Eudème* est encore plus explicite : Ἐπιστήμη γὰρ καὶ χρήματα οὐχ ἑνὶ μετρεῖται. 1243, b, 22.

1) Elien, *Histoires variées*, l. IV, § 19.

2) Athénée, IX, 398, e. Ed. Teubner.

volières où Aristote venait s'éclairer en faisant des observations personnelles, en interrogeant les préposés à la garde [1]).

Tout ceci est probablement très exagéré. Mais il reste cependant qu'Alexandre a dû seconder financièrement l'œuvre d'Aristote. Car telle était sa façon habituelle de témoigner sa reconnaissance à ceux qui avaient dirigé sa jeunesse : Leonidas, un autre de ses anciens précepteurs, reçut après la prise de Gaza, un cadeau de myrrhe et d'encens de la valeur de six cents talents [2]). Se retirant à Chalcis en 323, une année avant de mourir, Aristote passe l'école avec ses collections et ses installations à Théophraste d'Eresos. Théophraste la transmet à Straton de Lampsaque et Straton à Lycon. Mais chacun des successeurs d'Aristote l'enrichit, par disposition testamentaire, de quelque fondation nouvelle. Théophraste lui lègue un jardin, une promenade et des maisons contiguës au jardin. Lycon à son tour lui abandonne son jardin [3]). Le lycée paraît être un établissement investi d'une sorte de personnalité civile, possédant des ressources considérables qui s'accroissent de génération en génération. Il n'a pas besoin du concours de l'Etat et il est très jaloux de son indépendance : on le vit bien quelques années après la mort d'Aristote, quand un certain Sophocle fit rendre une loi qui défendait, sous peine de mort, de tenir école sans l'autorisation du sénat et du peuple. Théophraste préféra s'exiler plutôt que de se soumettre au régime nouveau. Il voulait garder intacte l'autonomie du lycée. Ses deux mille auditeurs prirent fait et cause pour lui et, par leur agitation, provoquèrent le rappel du décret.

On peut donc affirmer sans témérité que, pour l'école du lycée et les institutions semblables telle que l'école de l'académie où Platon non plus n'accepte aucun argent de ses disciples, Aristote réclame un régime de large autonomie : autonomie d'abord vis-à-vis de l'Etat

1) Pline, *Histoire naturelle*, l. VIII, ch. XVII, éd. Didot.

Tous les textes relatifs aux concours pécuniaires que reçut Aristote ont été signalés par Buhle dans le tome I, p. 96 des *Aristotelis opera omnia*, 1791.

2) Plutarque, *Vie d'Alexandre*, ch. XXV, § 4.

3) Pour tous ces renseignements, cf. Diogène de Laërte, l. IV : *Vies d'Aristote, de Théophraste, de Straton et de Lycon*, spécialement les dispositions testamentaires de ces hommes.

qui n'a ni à nommer, ni à payer les professeurs ; autonomie vis-à-vis des élèves et de leurs parents qui n'ont à verser aucune rétribution. Mais l'école du lycée et celle de l'académie, nous l'avons dit, sont des établissements d'enseignement supérieur, la question se pose de savoir si Aristote veut accorder à l'enseignement intermédiaire entre l'éphébie et la première enfance, la double autonomie qu'il revendique pour l'autre. Quoique nous ne trouvions dans son œuvre rien sur ce sujet, nous sommes portés à l'admettre.

Tout d'abord l'indépendance de l'école vis-à-vis des étudiants est un principe commandé par les idées fondamentales de la philosophie péripatéticienne. Il n'y a pas de raison d'en borner l'application et l'efficacité à un des deux degrés d'enseignement. Tout doit être organisé en vue de la formation du citoyen. Or, la rétribution des élèves leur asservit le maître qui, poussé par la cupidité, ou forcé par l'impérieux besoin de vivre, enseignera, par esprit de lucre, n'importe quel art, n'importe quelle doctrine, quelle qu'en soit la frivolité ou la malfaisance. Que deviendra sa noble mission d'éducateur ?

En fait, avec le principe des rétributions, l'enseignement a dégénéré. Les sophistes se sont enrichis à répandre une instruction supérieure frelatée. Le modeste instituteur a eu une existence misérable : les parents ont préféré un maître ignorant et complaisant, mais peu coûteux, à un maître capable et digne, mais plus cher. Donc, au point de vue pécuniaire les résultats ont été différents, mais fâcheusement identiques quant à la valeur de l'éducation. La suppression des rétributions s'impose sans atténuation ni exception comme un remède nécessaire.

Quant à l'autonomie financière vis-à-vis de l'Etat, on ne peut la pratiquer concurremment avec l'autonomie vis-à-vis des élèves que s'il y a, au profit de l'enseignement élémentaire, des fondations scolaires, comme il y en a au profit de l'enseignement supérieur.

Pareilles fondations se rencontrent-elles en Grèce ? Aucun auteur, aucune inscription n'en portent témoignage pour le IVme siècle. Mais elles foisonnent dans les siècles suivants. Ziebarth en a relevé près

d'une centaine [1]). On en trouve à Téos, à Milet, à Delphes, à Cyzique, à Pergame, à Erétrie, à Rhodes, à Cyanées, à Chio, à Thespies, à Priène, à Mantinée, à Cythères, à Chalcis, à Halicarnasse, à Athènes et même à Sparte. Il y en a partout et pour tout. Elles ont les objets les plus divers. On fonde des capitaux pour le traitement des professeurs, on en fonde pour la construction, la décoration et l'entretien des édifices scolaires, on fonde des bains pour les élèves, on fonde du combustible pour le chauffage des piscines, on fonde de l'huile pour les exercices de gymnastique, on fonde des prix pour les concours littéraires, les jeux et les luttes des étudiants, rien n'échappe à la sollicitude des Mécènes. Ceux-ci sont des princes puissants qui, dans les guerres du IIe et du IIIe siècle, se sont acquis en Grèce une influence politique prépondérante, ce sont des rois d'Egypte ou de Pergame qui s'intéressent aux écoles de la Grèce, ce sont de riches particuliers qui veulent perpétuer leur mémoire, ce sont plus tard des empereurs romains qui cherchent la popularité, ce sont des anciens élèves qui se cotisent pour améliorer le régime de l'établissement qu'ils ont fréquenté dans leur jeunesse, ce sont des parents qui veulent témoigner de la reconnaissance à des maîtres qu'ils estiment et qui ont leur confiance, ce sont enfin des citoyens qui organisent entre eux des souscriptions pour doter leur ville de bonnes écoles ou simplement pour jouir du plaisir vain de voir leur nom inscrit parmi les bienfaiteurs de la cité. Les plus anciennes de ces fondations connues remontent au IIIe siècle avant J.-C., entre autres une très importante d'un Téien, du nom de Polythroüs, fils d'Onésimos, qui a fait don à ses concitoyens d'une somme de 34.000 drachmes (la drachme vaut 93 centimes) pour subvenir aux frais d'instruction de tous les enfants libres, filles et garçons. L'intérêt, calculé à 11 ½ %, servira à payer huit maîtres d'école. Au IIe siècle, en 159 avant J.-C., Attale II, roi de Pergame, fait à Delphes une fondation considérable. A une députation de Delphiens qui est venue le solliciter « au sujet de l'éducation des enfants », il répond par un don de 21.000 drachmes alexandrines,

1) *Aus dem griechischen Schulwesen*, chap. III : *Schulstiftung und Stiftungschulen*, pp. 45 à 78.

3.000 pour des sacrifices et 18.000 dont le revenu annuel à 7 % fournira le traitement de professeurs. La mieux connue de ces fondations est aujourd'hui celle d'Eudème de Milet.

Eudème, en l'an 200 avant J.-C., institue à Milet un capital de 10 talents (le talent vaut 6.000 drachmes), dont le revenu à 10 % servira à payer le salaire de huit professeurs : quatre de gymnastique (παιδοτρίβαι) et quatre de lettres (γραμματοδιδάσκαλοι). Les premiers recevront chacun trente drachmes par mois, les seconds quarante. Le traitement des professeurs n'absorbant pas tout le produit de la fondation, l'excédent sera affecté à une procession scolaire. Un beau taureau sera conduit en cortège au temple d'Apollon pour y être sacrifié, et les viandes en seront partagées entre les participants qui seront les pédonomes, les professeurs, les élèves et Eudème ou, après la mort de celui-ci, son descendant le plus âgé.

La fondation d'Eudème est faite au profit de la cité. Elle est acceptée par l'assemblée des citoyens. Mais celle-ci s'oblige à respecter les volontés du fondateur. Le statut qu'elle décrète n'est que la mise en formules juridiques des désirs exprimés par Eudème, des conditions posées par le donateur. On vient de voir quelle sera l'affectation des ressources. Voici les autres dispositions du règlement.

D'abord la fondation sera perpétuelle et, pour sa totalité, employée à des buts scolaires. Il y a des amendes très fortes contre quiconque détournerait, tenterait ou proposerait de détourner en tout ou en partie les fonds de leur destination. Ensuite la fondation sera gérée par une double administration, financière et pédagogique. Les administrateurs financiers sont les préposés au trésor de la ville. Ils reçoivent les versements d'Eudème, ils les déposent à la banque de l'Etat où ils font l'objet d'un compte spécial dénommé : « Payements d'Eudème pour l'éducation des enfants libres », ils en touchent les revenus qu'ils inscrivent en un poste séparé au budget des recettes de la cité. C'est sur ce poste qu'on prélèvera les frais d'éducation. Le capital ne sera donc pas dépensé ; il restera en banque et travaillera concurremment avec les autres capitaux de la banque. L'intérêt sera seul affecté aux dépenses scolaires. L'administration pédagogique se composera des

magistrats chargés de la surveillance des écoles, des prêtres d'Hermès et des Muses, des pédonomes et d'Eudème lui-même ou, après sa mort, du plus âgé de ses descendants. Leur principale charge est de nommer les huit professeurs. Ceux-ci sont élus à main levée pour un an et le statut précise avec minutie les formalités de l'élection. Ils peuvent évidemment être réélus d'année en année.

Quant aux maîtres élus, ils ont à donner l'instruction de la gymnastique et des lettres et, en outre, à préparer les élèves en vue de fêtes, de concours, de tournois, de luttes, de jeux gymniques. Cette dernière mission est très importante. On ne requiert des professeurs ni diplôme, ni titre préalable de capacité ; c'est par les succès de leurs élèves dans les épreuves publiques qu'on jugera de leurs aptitudes, c'est sur ces succès qu'on se basera pour les réélire l'année suivante. Leur principal droit est le droit au traitement. Le statut leur confère la faculté d'attraire en justice les administrateurs financiers pour les émoluments en retard.

Enfin, chaque cinquième jour du mois sera jour d'Eudème. Pour honorer le fondateur, ce jour sera inscrit au calendrier comme jour férié de l'école. Les jours fériés auxquels chôment les écoles sont nombreux en Grèce. Au gymnase de Cos, dont nous possédons le calendrier, il y a onze jours fériés pendant le mois d'Artemisios, et guère moins le mois précédent. On ne doit donc pas s'étonner de la fréquence des jours d'Eudème à Milet. Eudème sera honoré d'une autre façon encore : le statut de sa fondation sera gravé sur pierre en deux exemplaires dont l'un sera déposé en bonne place à la palestre des garçons et l'autre au temple d'Apollon Delphinien [1]).

Nous avons tenu à citer tout au long les statuts de la fondation d'Eudème de Milet, parce qu'ils nous font connaître avec précision un nouveau type d'école : l'école fondée. L'école fondée est intermédiaire entre l'école publique et l'école privée. L'école publique est une institution de l'Etat: elle en dépend sous tous rapports, l'Etat couvre les frais, nomme les professeurs, dresse le programme d'études, inspecte l'en-

1) ZIEBARTH, *Aus dem Griech. Schulw.*, ch. I : *Die Stiftung des Eudemos*, pp. 1-29.

seignement, bref est maître absolu. Au IVe siècle, ce régime est encore en vigueur à Sparte et, à Athènes, dans l'éphébie. L'école privée, au contraire, appartient à un particulier qui la gère comme il l'entend. Ce particulier enseigne lui-même et s'adjoint le personnel qui lui convient, il recrute ses élèves où il peut et le plus souvent tire ses ressources de leurs rétributions. L'indépendance de cette école vis-à-vis des pouvoirs publics, par là même très grande, est complète à Athènes. Au temps d'Aristote, ce régime est adopté dans l'enseignement élémentaire par la plupart des cités grecques. L'école fondée tient de l'école privée les traits suivants : c'est un particulier qui fournit les fonds, dans l'acte de fondation il désigne l'usage qui en sera fait, il peut stipuler des conditions quant au nombre des professeurs, au taux de leur traitement, au mode de nomination, au programme d'étude, à l'aménagement du local, aux journées de congé. Mais l'école fondée se rapproche de l'école publique par d'autres aspects : la donation est le plus souvent faite à la cité, l'assemblée du peuple doit alors accepter la libéralité et rendre un décret organisant l'école conformément au vœu du fondateur. La cité veille à ce que ce vœu soit accompli. Elle y veille à l'aide de ses fonctionnaires ou par l'établissement d'une administration séparée. Elle combine parfois les deux systèmes ; elle institue alors une administration mixte : à ses fonctionnaires elle adjoint des personnes qui représentent spécialement le fondateur et qui sont chargées de contrôler la gestion. La fondation d'Eudème appartient à ce type : Eudème et, après sa mort, le plus âgé de ses descendants, fait de droit partie du conseil de surveillance. Il se peut aussi que la fondation, au lieu d'être faite au profit de la cité, soit faite au profit d'une école privée déjà existante. Mais celle-ci doit alors se donner un statut et se pourvoir d'une administration qui, de génération en génération, garantisse l'exécution des volontés du fondateur. De ce chef elle passe sous le contrôle de l'Etat. L'Etat doit intervenir une première fois pour lui reconnaître une sorte de personnalité juridique et la rendre apte, comme telle, à recevoir des libéralités. L'Etat doit intervenir une seconde fois pour veiller à l'observation de ce statut, autoriser les modifications que réclament les circonstances, sévir en cas de

détournement et, au besoin, frapper de déchéance une administration infidèle. L'Etat, remarquons-le bien, ne donne ni son statut, ni son administration à une école privée qui passe au régime de l'école fondée. Il les connaît et les enregistre. Mais une fois que, d'accord avec les fondateurs, l'école s'est pourvue d'un statut et d'une administration, l'Etat fait observer l'un et veille à la correction de l'autre. Ce n'est plus le régime de l'arbitraire et du bon plaisir, ce n'est cependant pas l'omnipotence des pouvoirs publics. En fin de compte, que la fondation ait lieu au bénéfice de la cité ou au bénéfice d'un corps particulier, le résultat est le même : il y a dans l'organisation scolaire un judicieux équilibre entre les pouvoirs de l'initiative privée et les pouvoirs de l'Etat. Aristote a vu fonctionner une organisation semblable dans l'école supérieure qu'il a ouverte au lycée et il a peut-être assisté aux premiers essais d'application dans l'enseignement élémentaire, bien que le régime des fondations ne s'y soit épanoui qu'après sa mort. Au moment où il écrit, l'école publique représente le passé, l'école privée est le système du présent, l'école fondée appartient à l'avenir. Financièrement autonome, puisqu'elle ne vit ni des rétributions des élèves, ni des ressources allouées par le trésor public, faisant appel à l'intervention de l'Etat sans compromettre pour les instituteurs la liberté d'enseigner et pour les parents la liberté de choisir les maîtres de leurs enfants, deux libertés dont on ne se départit jamais à Athènes et qu'Aristote n'a jamais combattues, l'école fondée répond à toutes les exigences de la pédagogie péripatéticienne. Le Stagirite a pressenti l'avenir ou l'avenir a trouvé la formule qui correspondait à sa pensée.

Mais quoi que l'on fasse pour stimuler les libéralités spontanées, elles peuvent faire défaut. Alors quel système adopter : le maintien des rétributions scolaires ou la couverture des frais par l'Etat ? Aristote ne s'est pas prononcé. Sa haine du métier et surtout du commerce qui détourne tout de sa destination naturelle, la crainte de voir dégénérer l'éducation en affaire d'argent et en exploitation industrielle, la nécessité de mettre l'école à la portée de tous dans les démocraties où le besoin d'instruction est général et où sévit le paupérisme, ont naturellement dû le pousser vers le deuxième système. Et d'autre part, le

souci de sauvegarder le rôle de la famille dans l'éducation l'a naturellement éloigné de toute mesure qui eût pu mettre en danger l'influence des parents. Il faudrait être devin pour découvrir ses préférences. Nous ne pourrions hasarder que de très incertaines conjectures ; car nous ne pouvons nous baser, dans toute cette question, que sur le texte de l'*Ethique* où Aristote proclame la science incommensurable avec l'argent, sur une analogie possible entre l'enseignement supérieur et l'inférieur, plus encore sur l'esprit général de la philosophie et de la pédagogie péripatéticiennes. Peut-être même Aristote n'a-t-il jamais songé à résoudre le problème de l'organisation financière de l'école ? Mais si les faits l'avaient mis en face du problème, quelle solution, étant donnés ses principes généraux sur l'éducation, eût-il adoptée ? Voilà la question à laquelle nous avons essayé de répondre. Dès lors, il importe peu de savoir s'il a explicitement conçu et énoncé les idées que nous lui prêtons. Il suffit de constater que ses livres n'en présentent point de contraires et que, sans faire effectivement partie de son œuvre, elles sont cependant taillées dans les mêmes matériaux et sculptées dans le même style.

5. L'évolution de la famille et l'éducation.

Par suite, bornons-nous à dire que l'idéal d'Aristote pourrait être l'indépendance financière de l'école à la fois vis-à-vis de l'Etat et vis-à-vis des élèves, grâce aux générosités des particuliers. Obligeant les parents à faire parcourir à leurs enfants tout le cycle légal de l'instruction, édictant l'esprit dans lequel il convient d'enseigner, veillant par le contrôle de ses inspecteurs à l'exécution de ce statut, l'Etat a des garanties suffisantes quant à la bonne éducation des citoyens. Dans ces limites, la faculté d'ouvrir une école et celle de fréquenter selon ses préférences telle école ou telle autre, n'ont rien de périlleux ni pour la cité, ni pour ses membres. Au contraire, elles permettent d'accommoder l'enseignement aux divers tempéraments sans nuire à l'orientation commune de la jeunesse ; la convergence des pensées et des sentiments s'opère tout en évitant l'uniformité. Une ingérence

plus profonde des pouvoirs publics n'est pas nécessaire, n'est pas désirable. Elle introduirait une fixité rigide dans une institution à laquelle il faut, dans l'intérêt du but à atteindre, conserver une certaine souplesse, une certaine faculté d'adaptation. Or, par définition, cette bienfaisante souplesse manque à l'enseignement qui, déjà réglé par la loi, est encore défrayé par le trésor public. L'autonomie financière est la sauvegarde du minimum d'indépendance nécessaire à l'école. En tout cas, ce serait une grave et certaine erreur d'admettre qu'en réclamant une éducation *une, commune* et *identique* pour tous les citoyens d'une même société politique — παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν καὶ κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἰδίαν — Aristote ait jamais songé au monopole public de l'instruction. L'âpreté avec laquelle il combat les idées de Platon, son souci de conserver à la famille un rôle éducateur, en sont des preuves décisives.

D'un point de vue absolu, ce serait cependant une méprise de considérer le système pédagogique d'Aristote comme un compromis entre les droits de la famille et ceux de l'Etat. Un compromis n'est possible que moyennant deux termes à accorder. Il faut deux sujets dont les droits également primordiaux et sacrés viennent en conflit. Ils s'accordent par des concessions naturelles. Ici il n'y en a qu'un. La cité a tous les droits ; la famille n'en possède pas : elle obtient dans la suite ceux que dans son propre intérêt lui confère l'Etat. L'Etat donne sans recevoir, la famille reçoit sans donner. Il n'y a pas de transaction.

Du point de vue pratique et historique, les choses changent d'aspect. Nous sommes en présence d'une véritable transaction entre l'ancien droit et le droit nouveau. L'ancien droit est celui de la société patriarcale. Dans la société patriarcale, l'aîné de la branche aînée régit despotiquement la famille : il a droit de vie et de mort, il est juge de tous les conflits à tous les degrés, il est roi ; le culte étant purement domestique, il est pontife suprême ; la famille suffisant à tous ses besoins par le travail de ses membres, il est le grand ordonnateur de la production. A la fois chef politique, chef religieux, chef économique, il n'est le subordonné de personne et il n'y a pas d'autorité en dehors

de la sienne. Les choses changent quand la cité se constitue. Les fonctions politique, religieuse, économique se détachent progressivement de la famille et passent dans les mains de l'Etat. En sera-t-il de même de la fonction pédagogique ? L'évolution qui emporte tout de la société domestique vers la cité, entraînera-t-elle aussi la fonction pédagogique ? A Sparte, l'Etat l'a absorbée avec le reste. A Athènes, il y a eu des vicissitudes diverses : l'Etat a d'abord fait une assez large emprise, plus tard la famille est redevenue complètement maîtresse ; actuellement se fait jour une tendance à restaurer le pouvoir pédagogique de l'Etat. Il y a ici deux forces en lutte. Platon veut résoudre leur conflit séculaire en supprimant l'une d'entre elles, la famille. Solution illusoire : le conflit séculaire de deux forces atteste leur persistance indestructible. C'est violenter la nature que de chercher à anéantir l'une ou l'autre des deux. Sparte est une exception monstrueuse. Il faut plutôt les équilibrer. Aristote va marquer à chacune sa limite d'action. L'Etat est dernier né, mais il a seul la puissance de contraindre. Cette puissance est indispensable pour faire œuvre efficace d'éducation. L'Etat aura donc la surintendance générale de l'éducation. La famille est plus ancienne, elle occupe, elle continuera sa tâche historique, mais sous la haute surveillance de l'Etat. L'éducation est un service mixte qui relève et de la cité et des parents. Elle s'accomplit par deux organes dont l'un dirige, dont l'autre exécute. Aristote est à la fois moderne et ancien. Moderne, il affirme la prépotence de l'Etat ; ancien, il conserve le rôle des parents. C'est un admirateur du passé, mais il n'en demande pas la restauration totale. Il lui emprunte une direction. Il le tempère par les exigences du présent. Il fait la moyenne entre deux extrêmes. Cette attitude, nous l'avions déjà constatée dans les questions économiques. D'une manière générale, les solutions de juste milieu ont toujours été ses solutions favorites et d'ailleurs, dans les choses morales, il a érigé en principe que le bien et le vrai sont toujours un milieu entre deux extrêmes [1].

1) Το μεσον των υπερβολων επαινουμεν και χρηναι διώκειν φαμεν. L. V, ch. VII, p. 370. — 1342, b, 14-15.

CHAPITRE III.

L'esprit et le programme de l'éducation pendant la période scolaire.

On vient de voir comment, d'après Aristote, l'Etat, l'école et la famille collaborent à l'éducation. L'école s'organise comme elle l'entend. Mais l'Etat enjoint aux parents de faire donner aux enfants un certain nombre d'enseignements. Il y a un programme légal d'instruction. Qu'y a-t-il dans ce programme ? Quels principes ont présidé à sa confection ? L'Etat indique encore de quel esprit le maître doit imprégner ses leçons. Il y a en quelque sorte une pédagogie officielle. Quelle est cette pédagogie ?

Tous ces problèmes qui ont à peine été effleurés quand il s'est agi de définir le quantum d'intervention des pouvoirs publics, doivent être repris en détail.

Avant de faire connaître les solutions qu'y donne Aristote, il ne sera pas inutile de circonscrire la recherche et de signaler un certain nombre de questions qui tombent en dehors du débat.

1. Enseignement féminin ; enseignement supérieur ; enseignement professionnel.

En premier lieu, Aristote a négligé de s'expliquer sur l'instruction des femmes. Il s'occupe uniquement de la formation du citoyen et la femme ne participe pas à la vie politique. Notez cependant qu'il comprend toute l'importance de l'éducation féminine. Il en déplore l'insuffisance dans sa critique de la constitution lacédémonienne [1]). Il nous avertit même que les femmes étant la moitié de l'humanité libre, ἥμισυ μέρος τῶν ἐλευθέρων, la manière de les traiter et par conséquent de les élever a une influence capitale sur les destinées et sur la prospérité de l'Etat. Il va jusqu'à nous promettre de revenir explicitement sur

1) Cf. *supra*, p. 56.

le sujet au cours de ses études politiques [1]). Mais son œuvre est semée de promesses qui ne sont jamais tenues et celle-ci est malheureusement du nombre. Cependant le sujet nous eût prodigieusement intéressé. Car à Athènes aussi l'éducation féminine est réduite à l'extrême. Il n'y a pas d'école pour les jeunes filles ; la mère et la bonne leur apprennent à la maison à filer, à coudre et à tisser ; elles doivent être de condition distinguée pour apprendre la lecture et l'écriture.

Peut-être n'en est-il pas ainsi dans tout le monde hellénique ou au moins la situation trop défavorable des femmes s'y modifiera-t-elle bientôt d'une manière heureuse. Athènes n'échappera sans doute pas à la transformation. Théophraste, le successeur d'Aristote au lycée, signale déjà, au dire d'Athénée, qu'en Elide, à Ténédos et à Lesbos, les femmes participent à des concours de beauté, qu'en quelques autres endroits elles se soumettent à des épreuves de modération et d'économie domestique (περὶ σωφροσύνης καὶ οἰκονομίας) : on se représente volontiers ces épreuves de modération et d'économie domestique comme des épreuves finales au sortir des écoles de filles [2]). Au IIIe siècle, le Téïen Polythroüs dont nous avons rapporté plus haut l'acte généreux, fonde ses huit professeurs pour l'éducation de tous les enfants, filles comme garçons, de ses concitoyens [3]). A Magnésie, sur le Méandre, lors d'une procession en l'honneur de Zeus qu'on invoque pour la première fois sous le vocable de Sôsipolis, protecteur de la cité, nous voyons figurer parmi la délégation des écoles un groupe de neuf jeunes filles et de neuf garçons : ceci semble témoigner d'une égale sollicitude pour l'instruction des deux sexes. A Smyrne et à Pergame, à côté du gynéconome chargé de la surveillance des femmes en général, nous voyons apparaître un personnage chargé de la bonne formation des jeunes filles, ὁ ἐπὶ τῆς εὐκοσμίας τῶν παρθένων.

1) L. I, ch. V, pp. 56 et 57. — 1260, b, 8-24. J'ai cité ce texte intégralement *supra*, ch. I, p. 9.

2) Θεόφραστος δὲ ἀγῶνα κάλλους φησὶ γίνεσθαι παρὰ Ἠλείοις... ἐνιαχοῦ δέ φησιν ὁ Θεόφραστος καὶ κρίσεις γυναικῶν περὶ σωφροσύνης γίνεσθαι καὶ οἰκονομίας ὥσπερ ἐν τοῖς βαρβάροις· ἑτέρωθι δὲ κάλλους... καθάπερ καὶ παρὰ Τενεδίοις καὶ Λεσβίοις. *Athénée*, XIII, p. 609e, cité d'après Ziebarth, *op. cit.*, p. 144.

3) Cf. *supra*, p. 76.

Ce personnage doit être une sorte de professeur particulier pour demoiselles. Car à Pergame, dans un quartier peu éloigné du gymnase, on a récemment retrouvé le palmarès d'une distribution de prix à des lauréates de concours : le prytane qui devait faire la proclamation des jeunes filles victorieuses en avait reçu la liste d'Apollonide, *παρὰ Ἀπολλωνίδου*, préposé à la bonne formation des jeunes filles, *τοῦ ἐπὶ τῆς εὐκοσμίας τῶν παρθένων*. Les concours avaient eu pour objet les diverses branches de l'enseignement : ἔπος, l'élocution (?), ἐλέγειον, la poésie (?), μέλος, le chant, *ἀνάγνωσις*, la récitation, *καλλιγραφία*, l'écriture. Ici il y a visiblement des écoles séparées pour jeunes filles et on y pousse très loin leur éducation [1]. L'instruction féminine se répandra donc à partir des temps hellénistiques.

Peut-être les réclamations des philosophes ont-elles contribué à ce progrès. Car Platon a déjà protesté contre le désavantage irrationnel dont la femme est victime à son époque. Il a préconisé l'égalité d'éducation des sexes. « Tu vois, mon cher ami, qu'il n'est pas proprement dans un Etat de profession affectée à l'homme ou à la femme, à raison de leur sexe ; mais que la nature ayant partagé les mêmes facultés entre les deux sexes, tous les emplois appartiennent en commun à tous les deux » [2]. « Par conséquent, si nous réclamons des femmes les mêmes services que des hommes, il faut leur donner la même éducation » [3]. Est-ce aussi le sentiment d'Aristote ? Nous ne le croyons pas. Pour lui la vertu qui convient à la femme n'est point celle qui convient à l'homme, les deux sexes ont des destinées différentes et par conséquent leur éducation doit différer aussi : « L'homme commande à la femme... Ses droits sont fondés sur ce que le mâle l'emporte sur la femelle... Dans la plupart des Etats libres, les citoyens exercent tour à tour les magistratures : ils sont tantôt princes, tantôt sujets, parce que, dans ces Etats, tout citoyen prétend être par nature égal à tout autre, et par suite ne souffre aucune infériorité... La situation de l'homme, vis-à-vis de la femme, est exactement la même que

1) ZIEBARTH, *op. cit.*, pp. 141 et 149.
2) *République*, l. V, p. 248, trad. SAISSET.
3) *Ibid.*, p. 242. Cf. aussi *Les Lois*, l. VII, p. 37 et l. VIII, pp. 80 et sq., trad. SAISSET.

celle du magistrat vis-à-vis de son administré, sauf qu'elle est permanente et ne peut être renversée... Or, il n'est pas possible de distinguer l'autorité et l'obéissance par le plus et le moins ; leur différence est spécifique et non quantitative... Donc la sagesse de la femme n'est pas celle de l'homme, pas plus que son courage et son équité. Chez l'un est le courage de commander ; chez l'autre le courage d'obéir... Pour la femme, selon le mot du poète, le silence est un ornement ; pour l'homme ce ne serait pas une qualité » [1]). La chose est claire, Aristote n'est pas féministe, il l'est si peu qu'il approuve même la réclusion des femmes, quand elle a pour objet, comme en Crète, de prévenir leur trop grande fécondité [2]). Il veut pour les jeunes filles une éducation différente de celle des garçons. Quelle sera cette éducation ? Il oublie de nous le dire et se contente dans la *Politique* de préconiser une magistrature spéciale, la gynéconomie, pour veiller sur la conduite des femmes et les maintenir dans les bornes d'une vie réglée et décente [3]).

Aristote ne songe pas non plus à régir l'enseignement supérieur. Cet enseignement s'organise au IVe siècle avant J.-C. Il comprend déjà la philologie, la géométrie, l'arithmétique raisonnée, l'astronomie, la géographie, et par-dessus tout la philosophie qui en est le couronnement. Dans la *Politique*, Aristote n'y fait que deux allusions, et encore sont-elles très lointaines.

La première se rencontre dans un passage où il s'efforce de déterminer la meilleure constitution et l'existence la plus heureuse, non pour tous les Etats et tous les individus sans exception, mais pour la plupart d'entre eux dans la moyenne des cas. Il s'agit donc de rechercher une manière de vivre qui soit à la portée du plus grand nombre

1) *Τό τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον... οὐδὲ γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον οἷόν τε διαφέρειν· τὸ μὲν γὰρ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν εἴδει διαφέρει... οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, οὐδ' ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη... « γυναικὶ κόσμον ἡ σιγὴ φέρει » ἀλλ' ἀνδρὶ οὐκέτι τοῦτο*. L. I, ch. V, pp. 49-55. — 1259, b, 1 à 1260, a, 31.

2) L. II, ch. VII, p. 133. — 1272, a, 23.

3) *Ἴδιαι δὲ ταῖς σχολαστικωτέραις καὶ μᾶλλον εὐημερούσαις πόλεσιν, ἔτι δὲ φροντιζούσαις εὐκοσμίας, γυναικονομία, νομοφυλακία, παιδονομία, γυμνασιαρχία*. L. VII, ch. V, pp. 493-494. — 1322, b, 37-39.

et une forme de gouvernement qui puisse s'acclimater dans la majorité des villes. L'une et l'autre excluent par conséquent l'hypothèse d'une vertu qui dépasserait l'ordinaire, *d'une éducation qui exigerait des dons naturels et des ressources au-dessus de la masse:* παιδείαν ἣ φύσεως δεῖται καὶ χορηγίας τυχηρᾶς [1]). Cette éducation ne peut être que l'enseignement supérieur qui, vu les conditions exceptionnelles nécessaires, ne peut être imposé à aucun citoyen.

L'autre allusion, il faut la voir dans un passage où Aristote prescrit de suspendre, à partir de la puberté et pendant trois ans, l'enseignement de la gymnastique. Cette période de la jeunesse devant être réservée à d'autres études, ἄλλοις μαθήμασι, il faut interdire les exercices physiques afin de ne pas fatiguer simultanément le corps et l'esprit : ἅμα γὰρ τῇ τε διανοίᾳ καὶ τῷ σώματι διαπονεῖν οὐ δεῖ [2]). Que sont ces « autres études » dont il est ici question? D'abord, prenant cours à partir de 14 ou 15 ans, elles sont d'un ordre plus élevé que les élémentaires qui commencent à 7 ans. Ensuite, fatiguant l'esprit (διανοίᾳ), elles sont d'ordre intellectuel ; elles excluent par conséquent la musique: celle-ci — on le verra bientôt — a une grande importance dans l'éducation, mais elle s'adresse au cœur, à l'ἦθος, et non à l'intelligence. Au total, ces « autres études » doivent désigner l'enseignement supérieur des sciences et des lettres tel qu'il est en voie d'organisation à cette époque.

Mais ces deux allusions nous laissent dans une ignorance complète sur la matière des études. D'autre part, puisque Aristote compose son traité pédagogique en vue de nous exposer en quoi, selon lui, doit consister cette formation une et identique qu'il impose à tous les citoyens, il faut croire que s'il faisait de l'enseignement supérieur une obligation générale, il nous en détaillerait la nature, le but et le contenu. On doit encore remarquer que, bien loin d'aller jusqu'à l'instruc-

1) Voici le passage complet : Τίς δ᾽ἀρίστη πολιτεία καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων, μήτε πρὸς τὴν ἀρετὴν συγκρίνουσι τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας, μήτε πρὸς παιδείαν ἣ φύσεως δεῖται καὶ χορηγίας τυχηρᾶς, μήτε πρὸς πολιτείαν τὴν κατ' εὐχὴν γινομένην, ἀλλὰ βίον τε τὸν τοῖς πλείστοις κοινωνῆσαι δυνατὸν καὶ πολιτείαν ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν. L. VI, ch. IX. p. 416. — 1295, a. 25-31.

2) L. V, ch. IV, p. 345. — 1338, b, 39-1339, a, 8.

tion intégrale, il déconseille pour le commun des enfants des études trop avancées et qu'il proteste même contre la surcharge des programmes dans l'instruction primaire : c'est du moins ce que semble suggérer le fragment du περὶ παιδείας cité plus haut : τὴν πολυμάθειαν πολλὰς ταραχὰς ποιεῖν [1]). De là il semble que la pensée du philosophe est bien que l'enseignement supérieur est, certes, éminemment digne de l'homme libre, mais que forcément il reste le privilège d'une élite ; il ne rentre pas dans cette éducation commune qui, ayant pour tâche de façonner l'âme politique, est la seule dont la loi ait à s'occuper.

D'autres réformateurs, en particulier Isocrate, vont plus loin que lui, et à des citoyens favorisés de la fortune, ils imposeraient volontiers l'obligation de cultiver la philosophie à titre de passe-temps, comme la chasse et les courses de chevaux. « Il n'est pas possible que tous aient les mêmes occupations, chacun de nous se trouvant par rapport à la vie dans des circonstances différentes. Il faut ordonner à chacun des choses en rapport avec ses ressources. Que les uns, travaillant, se tournent vers l'agriculture et le commerce... ; que les autres, suffisamment pourvus de biens, soient obligés de passer leur temps aux courses de chevaux, aux exercices de gymnastique, à la chasse et à l'étude de la philosophie » [2]).

Enfin Aristote n'a pu avoir en vue l'enseignement professionnel. Celui-ci ne convient pas au futur citoyen et le philosophe entend se limiter à l'instruction civique. Il le réserve d'abord aux esclaves, ensuite aux artisans en général (δημιουργοί) : manouvriers (χερνῆτες), mercenaires (θῆτες), hommes de métier (βάναυσοι) et même artistes (τεχνῖται). D'ailleurs il n'élève guère l'artisan au-dessus de l'esclave : le métier n'est qu'un esclavage tempéré [3]) ; la seule différence est que l'esclave travaille pour un maître déterminé, tandis que l'artisan travaille pour

1) *Supra*, p. 4.

2) Isocr., *Aréopagitikos*, 44 et 45 : « Ἅπαντας μὲν οὖν ἐπὶ τὰς αὐτὰς ἄγειν διατριβὰς οὐχ οἷόν τε ἦν, ἀνωμάλως τὰ περὶ τὸν βίον ἔχοντας · ὡς δὲ πρὸς τὴν οὐσίαν ἥρμοττεν οὕτως ἑκάστοις προσέταττον. Τοὺς μὲν γὰρ ὑποδεέστερον πράττοντας ἐπὶ τὰς γεωργίας καὶ τὰς ἐμπορίας ἔτρεπον... τοὺς δὲ βίον ἱκανὸν κεκτημένους περὶ τὴν ἱππικὴν καὶ τὰ γυμνάσια καὶ τὰ κυνηγέσια καὶ τὴν φιλοσοφίαν ἠνάγκασαν διατρίβειν... ». (Ed. Teubner, p. 161).

3) Ὁ γὰρ βάναυσος τεχνίτης ἀφωρισμένην τινὰ ἔχει δουλείαν. L. I, ch. V, p. 56. — 1260, b, 1.

le public en général[1]). A tous deux, dans sa république idéale, il refuse la qualité de citoyen[2]). Aristote ne méconnaît cependant ni la nécessité ni même l'importance de l'enseignement professionnel. Ainsi il signale pour Syracuse l'existence d'écoles où les esclaves s'initiaient à tous les détails du service domestique, et il paraît réclamer pour la Grèce propre l'introduction de cours culinaires et autres semblables[3]). Il admet que nous avons besoin de nous délasser au spectacle d'athlètes, à l'audition de virtuoses : la musique est même partiellement un jeu (παιδιά), une de ses fins est de nous distraire (πρὸς διαγωγήν)[4]). Il faut des artistes, et Aristote le reconnait si bien qu'il autorise les musiciens de concert à employer des harmonies dépravées et des mélodies violentes quand il s'agit d'amuser des gens de goût perverti, des ouvriers, des esclaves, des mercenaires[5]). Naturellement il n'y a pas d'artistes sans école pour les former. Aristote n'est pas un contempteur de l'enseignement professionnel. Mais il le veut à sa place et à son rang. Il le destine à ceux à qui il convient. Il le réprouve pour le citoyen. C'est ce qu'il dit très nettement à propos de l'éducation musicale : « En fait d'instruments et d'exécution musicale, nous réprouvons pour le citoyen l'éducation professionnelle τὴν τεχνικὴν παιδείαν. Nous appelons ainsi celle qui forme des artistes de spectacle et de concours. Dans cette éducation, l'élève n'a en vue que le plaisir de ses futurs

1) Οἱ μὲν ἑνὶ λειτουργοῦντες δοῦλοι, οἱ δὲ κοινῇ βάναυσοι καὶ θῆτες. L. III, ch. III, p. 170. — 1278, a, 11-13.

2) ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάναυσον πολίτην. *Ibid.* — 1278, a, 8-9. — Οὐ μετεῖχον οἱ δημιουργοὶ τὸ παλαιὸν ἀρχῶν, πρὶν δῆμον γενέσθαι τὸν ἔσχατον. L. III, ch. II, p. 167. — 1277, b, 1-3.

3) Δουλικὴ μὲν οἵαν περ ὁ ἐν ταῖς Συρακούσαις ἐπαίδευσεν (ἐκεῖ γὰρ λαμβάνων τις μισθὸν ἐδίδασκε τὰ ἐγκύκλια διακονήματα τοὺς παῖδας), εἴη δ᾽ἂν καὶ ἐπὶ πλεῖον τούτων μάθησις, οἷον ὀψοποιητικὴ καὶ τἆλλα τά τοιαῦτα γένη τῆς διακονίας. L. I, ch. II, p. 26. — 1255, b, 23-27.

4) Παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεως. L. V, ch. IV, p. 349. — 1339, b, 11-15.

5) Ἐπεὶ δ᾽ὁ θεατὴς διττός, μὲν ἐλεύθερος καὶ πεπαιδευμένος, ὁ δὲ φορτικὸς ἐκ βαναύσων καὶ θητῶν καὶ ἄλλων τοιούτων συγκείμενος, ἀποδοτέον ἀγῶνας καὶ θεωρίας καὶ τοῖς τοιούτοις πρὸς ἀνάπαυσιν· εἰσὶ δὲ ὥσπερ αὐτῶν αἱ ψυχαὶ παρεστραμμέναι τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, οὕτω καὶ τῶν ἁρμονιῶν παρεκβάσεις εἰσὶ καὶ τῶν μελῶν τὰ σύντονα καὶ παρακεχρωσμένα, ποιεῖ δὲ τὴν ἡδονὴν ἑκάστοις τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον· διόπερ ἀποδοτέον ἐξουσίαν τοῖς ἀγωνιζομένοις πρὸς τὸν θεατὴν τὸν τοιοῦτον τοιούτῳ τινὶ χρῆσθαι τῷ γένει τῆς μουσικῆς. L. V, ch. VII, p. 368. — 1342, a, 18-23.

auditeurs, ce plaisir fût-il dépravé. Elle est indigne de l'homme libre ; mercenaire entre toutes (θητικωτέραν), elle convient à des gens de métier (βαναύσους) ».

Nous trouvons ici marqué le premier caractère de l'enseignement professionnel. De même que l'artisan travaille pour le public, ainsi l'enseignement professionnel pousse l'élève à accommoder son art aux exigences du public. Et tant pis si le public est dégradé, l'artiste se dégradera comme lui. « Si le spectateur est grossier, il a besoin d'une musique grossière ; les virtuoses ne songeant qu'à lui, s'aviliront de même »[1]). Et voici un deuxième caractère : il cherche à communiquer une habileté exceptionnelle, il veut rompre à toutes les difficultés d'un art, et si pour atteindre ce résultat, des déformations corporelles sont nécessaires, il n'hésite pas à les laisser se produire. Tout ce qui déforme le corps est précisément affaire d'esclave [2]) ou d'artisan [3]). En troisième lieu, il apprend à gagner sa vie, il a pour fin l'argent. Et c'est encore le propre de l'homme de métier de se laisser gouverner par l'argent. Afin de plaire et de remplir sa bourse, il ravale son œuvre, il la met à la portée de tous les goûts, fussent-ils douteux ou même franchement mauvais [3]). Enfin, préparant à une carrière, il manque d'universalité, il est concentré sur un seul objet, il est spécialisé. L'enfant qui va à l'école du potier ne va pas à celle du forgeron. Le musicien ne songe pas à devenir athlète. L'enseignement professionnel fabrique des outils bons à une seule fin, des manouvriers, il ne fait pas des citoyens [4]).

1) L. V, ch. VII, pp. 363-364. — 1341, b, 9 18.

2) Βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας. L. I, ch. II, p. 20. — 1254, b, 26-30.

3) Διὸ τάς τε τοιαύτας τέχνας ὅσαι παρασκευάζουσι τὸ σῶμα χεῖρον διακεῖσθαι βαναύσους καλοῦμεν, καὶ τὰς μισθαρνικὰς ἐργασίας, ἄσχολον γὰρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν. L. V, ch. II, p. 335. — 1337, b, 11-15.

4) Οἱ δὲ λίαν εἰς ταῦτα [il s'agit de gymnastique] ἀνέντες τοὺς παῖδας καὶ τῶν ἀναγκαίων ἀπαιδαγωγήτους ποιήσαντες, βαναύσους κατεργάζονται κατά γε τὸ ἀληθές, πρὸς ἕν τε μόνον ἔργον τῇ πολιτικῇ χρησίμους ποιήσαντες. L. V, ch. III, p. 344. — 1338, b, 32-35. — C'est par ce texte que se conclut la critique de l'enseignement de la gymnastique à Sparte.

2. Pas de tendances professionnelles dans l'enseignement civique.

Aristote ne fixe pas avec cette rigueur les caractères de l'enseignement professionnel. Nous les déduisons en grande partie de ceux qu'il assigne au travail de l'esclave et du mercenaire. Il valait la peine de procéder à cette détermination, puisque aussi bien elle nous permet, par antithèse, de dire comment il faut concevoir l'instruction du citoyen. Celle-ci est générale. Elle est départie uniformément à tous les membres futurs de la cité. Elle s'adresse à des enfants riches et à des pauvres, à des esprits plus faibles et à des intelligences plus souples, à l'orateur et au stratège aussi bien qu'au juge et au pontife de demain. Elle ne prépare à aucun état déterminé, elle prépare à toutes les fonctions qui attendent l'homme libre dans la vie publique. Elle n'est pas circonscrite à une seule discipline, elle en comprend plusieurs, elle touche à tous les objets que le citoyen trouvera devant lui dans la carrière politique. Elle ne poursuit aucun but utilitaire, elle est désintéressée : elle ne met pas au cœur la préoccupation du métal. A aucun point de vue, elle ne cherche à produire des talents supérieurs, elle se renferme dans la moyenne humaine. Jamais elle n'altère la beauté des formes et des proportions du corps.

Naturellement entre cette instruction d'une part et l'instruction professionnelle d'autre part, il y a des points de contact. Car le citoyen peut s'occuper de tout ce dont s'occupent l'esclave et l'artisan, mais il doit le faire dans un autre esprit, avec un autre but, en se soumettant à d'autres règles [1]). Des deux côtés par conséquent, on pourra enseigner la musique et la gymnastique, à condition que ce soit de manière différente. Il faut maintenir les distances. Elles sont cependant, si on n'y prend garde, vite et facilement franchies et bien des fois ce

1) Ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μὲν τινὸς ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον, τὸ δὲ προσεδρεύειν λίαν πρὸς ἀκρίβειαν ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις. Ἔχει δὲ πολλὴν διαφορὰν καὶ τὸ τίνος ἕνεκεν πράττει τις ἢ μανθάνει· τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ χάριν ἢ φίλων ἢ δι' ἀρετὴν οὐκ ἀνελεύθερον, ὁ δε αὐτὸ τοῦτο πράττων πολλάκις δι' ἄλλους θητικὸν καὶ δουλικὸν ἂν δόξειε πράττειν. L. V, ch. II, pp. 335-336. — 1337, b, 15-21.

qu'on propose comme instruction civique ressemble étrangement à de l'instruction professionnelle.

Ainsi les Spartiates, sous l'empire de préoccupations militaires, attribuent une importance exclusive à la gymnastique. Leur éducation se borne à cet art. On néglige tout le reste. Lire et écrire est un luxe réservé à quelques-uns [1]). Pareille éducation est marquée d'une tache indélébile : elle est professionnelle. Du reste elle manque le but particulier qu'elle poursuit : elle vise à rendre les citoyens courageux, elle les rabaisse en vérité au rang des animaux et des peuplades sauvages. L'adresse physique ne suffit pas à rendre courageux : il faut d'autres qualités que seule peut donner une éducation plus complète. La déchéance de Sparte en est une preuve [2]).

Professionnelle encore et par conséquent haïssable cette soi-disant éducation civique qui faisant leur place à diverses branches, est cependant conçue de manière à faire briller spécialement dans l'une ou l'autre d'entre elles. Ce vice se rencontre dans maintes cités, à Thèbes par exemple, où l'enseignement de la gymnastique est poussé si loin qu'il donne aux enfants un port athlétique, qu'il dégrade les formes corporelles, et qu'il entrave la croissance [3]). Ailleurs il se rencontre surtout à propos de l'enseignement musical. Les études deviennent longues et savantes. On apprend à exécuter des morceaux prodigieusement difficiles. Les instruments sont compliqués : leur maniement exige ou un apprentissage trop prolongé ou des contorsions qui altèrent les formes de l'organisme. A ces tours de force et à ces jeux difficiles on gaspille un temps précieux qui serait plus utilement consacré à acquérir d'autres connaissances nécessaires au citoyen. Par eux, il est vrai, on provoque les applaudissements de la foule : c'est la seule satisfaction qu'on en retire, mais c'est une satisfaction d'artisan asservi au public. Il faut bannir toutes ces tendances qui ne

1) SCHOEMANN-LIPSIUS, *Griechische Alterthümer*, t. I, p. 266. Berlin 1897.

2) L. V, ch. III, pp. 343-345. — 1338, b, 11-36. Cf. *sup.* ch. II, pp. 56-57, et ch. III, p. 91, n. 4.

3) Νῦν μὲν οὖν αἱ μάλιστα δοκοῦσαι τῶν πολέων ἐπιμελεῖσθαι τῶν παίδων αἱ μὲν ἀθλητικὴν ἕξιν ἐμποιοῦσι, λωβώμεναι τά τε εἴδη καὶ τὴν αὔξησιν τῶν σωμάτων. L. V, ch. III, p. 342. — 1338, b, 9-11.

sont à leur place que s'il s'agit de former des artistes de profession. Le citoyen doit apprendre assez de musique pour en goûter la beauté, trop peu pour paraître comme exécutant dans les concerts et dans les joutes solennelles [1]). Il a besoin d'une musique simple. Proscrivons de son éducation la flûte qui boursoufle les joues [2]), la cithare dont la technique est trop savante ; proscrivons les pectides, les barbitons et tous ces instruments qui tendent exclusivement au plaisir de ceux qui assistent à l'audition ; proscrivons enfin les heptagones, les trigones, les sambuques et en général tous ces instruments qui, pour être bien pratiqués, ont besoin d'une excessive dextérité de la main [3]).

Visiblement, entre les divers enseignements, Aristote vise à une répartition judicieuse, mais tous n'ont pas droit à part égale : chacun, par sa nature et sa destination, a son domaine marqué, ou plus grand ou plus petit ; il doit s'y renfermer. Car il y a risque de tendance professionnelle dès que l'un, s'étendant à l'excès, déborde ses limites.

3. Le dessin et l'échelle éducative.

L'éducation athénienne, d'après la coutume en vigueur, comportait, nous l'avons vu, quatre branches : « ἔστι δὲ τέτταρα σχεδὸν ἃ παιδεύειν εἰώθασι γράμματα καὶ γυμναστικὴν καὶ μουσικὴν καὶ τέταρτον ἔνιοι γραφικήν » [1]). Quelle est l'importance relative de chacune de ces disciplines ? L'éducation a une fin : celles qui coopèrent le plus direc-

1) Φανερὸν τοίνυν ὅτι δεῖ τὴν μάθησιν αὐτῆς μήτε ἐμποδίζειν πρὸς τὰς ὕστερον πράξεις, μήτε τὸ σῶμα ποιεῖν βάναυσον καὶ ἄχρηστον πρὸς τὰς πολεμικὰς καὶ πολιτικὰς ἀσκήσεις, πρὸς μὲν τὰς χρήσεις ἤδη, πρὸς δὲ τὰς μαθήσεις ὕστερον · συμβαίνοι δ'ἂν περὶ τὴν μάθησιν, εἰ μήτε πρὸς τοὺς ἀγῶνας τοὺς τεχνικοὺς συντείνοντα διαπονοῖεν, μήτε τὰ θαυμάσια καὶ περιττὰ τῶν ἔργων, ἃ νῦν ἐλήλυθεν εἰς τοὺς ἀγῶνας, ἐκ δὲ τῶν ἀγώνων εἰς τὴν παιδείαν, ἀλλὰ καὶ τὰ τοιαῦτα μέχρι περ ἂν δύνωνται χαίρειν τοῖς καλοῖς μέλεσι καὶ ῥυθμοῖς. L. V, ch. VI, pp. 359-360. — 1341, a, 5-14.

2) Διὰ τὴν ἀσχημοσύνην τοῦ προσώπου. L. V, ch. VI, 363. — 1341, b, 5.

3) Οὔτε γὰρ αὐλοὺς εἰς παιδείαν ἀκτέον οὔτ'ἄλλο τι τεχνικὸν ὄργανον, οἷον κιθάραν κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο ἐστιν. L. V, ch. VI, p. 360. — 1341, a, 18-19.

Πηκτίδες καὶ βάρβιτοι, καὶ τὰ πρὸς ἡδονὴν συντείνοντα τοῖς ἀκούουσι τῶν χρωμένων, ἑπτάγωνα καὶ τρίγωνα καὶ σαμβῦκαι, καὶ πάντα τὰ δεόμενα χειρουργικῆς ἐπιστήμης. L. V, ch. VI, p. 362. — 1341, a, 40-b, 1.

4) L. V, ch. II, p. 336. — 1337, b, 23-25.

tement et le plus efficacement à cette fin, sont naturellement de rang plus élevé. Au bas de l'échelle, il y a le dessin. Le dessin n'est pas encore définitivement entré dans les programmes. On ne l'enseigne pas partout, on ne l'enseigne pas à tout le monde. C'est, dans l'éducation primaire, une nouveauté qui est apparue à la fin du v[e] siècle et qui n'est pas encore consacrée au milieu du iv[e] siècle. Aristote ne s'y montre pas hostile. Le dessin est d'une utilité variée : il aide à mieux juger les œuvres des artistes, il peut nous diriger dans le choix de notre mobilier, il contribue à nous donner une notion exacte de la beauté du corps humain [1]) : tel est son court plaidoyer en faveur de la quatrième branche d'enseignement. Il y a dans sa pensée quelque chose de peu net ; on y sent comme une hésitation. On ne sait pas au juste s'il veut faire du dessin une branche obligatoire, ou s'il le relègue parmi les branches utiles, mais accessoires et facultatives. « Quelques-uns, ἔνιοι, comme quatrième branche, font apprendre le dessin ». Comme le peuple grec est merveilleusement doué pour les arts plastiques, comme la céramique athénienne a acquis un incontestable cachet artistique et qu'elle est la plus répandue des industries, cette hésitation nous surpend. Cependant elle s'explique très bien par le tempérament de l'auteur : aux innovations le Stagirite n'est pas absolument rebelle, mais jamais non plus très accueillant : il attend toujours l'épreuve du temps. D'ailleurs la liaison trop évidente du dessin avec les métiers, qui serait pour nous une recommandation, doit pour Aristote être un motif d'aversion.

Quant aux trois branches classiques de l'éducation traditionnelle, les lettres, la gymnastique et la musique, son attitude est nette : il en fait l'essence même de l'instruction. Les raisons qu'il allègue à tour de rôle en leur faveur nous éclairent mal sur la part respective qu'il convient de leur faire. Cependant le souci qu'il prend de combattre à

1) Δοκεῖ δὲ καὶ γραφικὴ χρήσιμος εἶναι πρὸς τὸ κρίνειν τὰ τῶν τεχνιτῶν ἔργα κάλλιον. L. V, ch. II, p. 339. — 1338, a, 17-19.

Τὴν γραφικὴν οὐχ ἵνα ἐν τοῖς ἰδίοις ὠνίοις μὴ διαμαρτάνωσιν ἀλλ' ὦσιν ἀνεξαπάτητοι πρὸς τὴν τῶν σκευῶν ὠνήν τε καὶ πρᾶσιν, ἢ μᾶλλον ὅτι ποιεῖ θεωρητικὸν τοῦ περὶ τὰ σώματα κάλλους. L. V, ch. III, p. 341. — 1336, a, 40 à 1338, b, 1.

Sparte et à Thèbes le développement excessif de la gymnastique, à Athènes la complication des études musicales, semble indiquer qu'il ne met au premier rang ni l'une ni l'autre de ces deux disciplines. Même de sa critique passionnée de l'éducation lacédémonienne qui, ramenant tout à la gymnastique, rend les gens féroces (θηριώδεις) on est enclin à déduire qu'il réserve à la formation physique la place subalterne. Au-dessus d'elle viendrait la musique et au sommet de l'échelle éducative, il y aurait l'enseignement littéraire. Ce classement serait certes contestable, si on jugeait la question par l'étendue des développements qu'Aristote consacre à chaque branche dans son traité pédagogique. Car il parle très longuement de la musique, plus sobrement de la gymnastique, et des lettres moins encore. Cela prouve tout au plus que, s'adressant à des Athéniens, il a beaucoup à réformer dans leur éducation musicale, pas autant dans leur formation physique, et presque rien dans leur instruction littéraire.

4. Les lettres et l'échelle éducative.

Le peu qu'il dit de cette dernière est d'ailleurs hautement suggestif. Les lettres sont utiles à peu près dans toutes les circonstances de la vie : elles sont précieuses dans le commerce, elles aident à bien gérer le ménage, on a très souvent l'occasion d'en tirer parti dans la vie politique, mais surtout elles sont un moyen d'acquérir une foule d'autres connaissances [1]). Ce dernier argument est d'un très grand poids. En vérité sans les lettres, il n'y a de possible aucune sorte d'enseignement. Sans doute, un homme qui ne sait ni lire, ni écrire, ni calculer, peut apprendre un certain nombre de choses. Mais quelle facilité de plus ne possède pas pour l'acquisition de connaissances nouvelles celui qui sait tout cela ! A égalité d'intelligence, ses progrès

1) Τὰ γράμματα πρὸς χρηματισμὸν καὶ πρὸς οἰκονομίαν καὶ πρὸς μάθησιν καὶ πρὸς πολιτικὰς πράξεις πολλάς. L. V, ch. II, p. 339. — 1338, a, 15-17.

Ἔτι δὲ καὶ τῶν χρησίμων ὅτι δεῖ τινὰ παιδεύεσθαι τοὺς παῖδας οὐ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον, οἷον τὴν τῶν γραμμάτων μάθησιν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πολλὰς δι'αὐτῶν ἐνδέχεσθαι γίνεσθαι μαθήσεις ἑτέρας. L. V, ch. III, p. 341. — 1338, a, 36-40.

seront plus rapides et sa science pourra s'étendre à beaucoup plus d'objets. Or les lettres, au sens où les Grecs les entendaient, comprenaient à la fois la lecture, l'écriture, le calcul et en outre la morale et l'étude des poètes. Dans les écoles de grammaire, il y avait en circulation des manuels composés d'extraits poétiques choisis parmi les meilleurs auteurs. Ils servaient à la fois de livres de lecture pour les écoliers et de traités de morale pour le peuple. On lisait cependant aussi des ouvrages complets. Platon rapporte que les pédagogues de son temps se partageaient déjà en deux camps, les uns se prononçant pour les poètes entiers (*ὅλους ποιητάς*), les autres pour les morceaux choisis (*ἐκ πάντων κεφάλαια καὶ τινας ὅλας ῥήσεις*) [1]). Dans cet enseignement, Homère occupait une place centrale. Aussi tous les Grecs le connaissaient-ils. Ils en appelaient volontiers à lui pour étayer leurs opinions. Quelques vers empruntés à l'Odyssée et surtout à l'Iliade conféraient tout de suite à une opinion un surcroît de vérité et de sagesse. Cela est visible chez Aristote qui émaille sa *Politique* d'une douzaine de citations homériques. D'après ce qu'on dit, il aurait même, en vue de l'éducation d'Alexandre, transcrit et amélioré le texte de l'Iliade [2]). Pour le dialecticien peut-être ces citations ne font-elles que figure d'argument, pour le peuple elles sont certainement de véritables raisons. Si telle est restée la fonction de la poésie même à l'époque historique, on ne doit nullement s'étonner de la voir inscrite au programme d'enseignement. Sans doute la poésie peut se transmettre et s'est initialement transmise de manière orale sans le concours de la lecture ni de l'écriture, mais ces instruments commodes de transmission une fois entrés dans l'enseignement, il ne peut venir à l'esprit de personne de les supprimer. Lecture, écriture, calcul, morale et poésie se soutiennent et s'impliquent mutuellement : ils forment un ensemble coordonné qu'on désigne d'un seul mot les *γράμματα*. Ainsi comprises les lettres ont une importance capitale dans l'éducation et on ne peut s'étonner de leur voir attribuer la première place. Aristote, il faut le répéter, ne s'exprime

1) *Les Lois*, VII, 811, *in initio*.
2) Willmann, *Aristoteles als Pädagog und Didakter*, S. 17 et 32. Berlin, Reuther, 1909.

nulle part nettement à ce sujet dans la *Politique*. Plusieurs fois cependant il y rappelle des théories psychologiques et des théories morales qui s'accordent à merveille avec cet ordre de classement, et même l'imposent à la réflexion. Ces théories sont relatives à la vertu, au bonheur et à la hiérarchie des facultés. Comme elles jettent une lumière très vive non seulement sur la question actuelle, mais sur toute sa pédagogie, il est intéressant de les examiner.

L'éducation civique a pour objet de pourvoir l'homme des qualités qu'il doit posséder comme membre de l'Etat. Or le but de la société politique est le bonheur. L'Etat est heureux quand il se compose de gens heureux. Le bonheur est à la fois la fin de l'individu et celle de l'Etat [1]). C'est donc, après tout, l'idée de bonheur qui assigne son contenu à l'éducation. Qu'est-ce que le bonheur ?

Tout ce que nous faisons, nous le faisons toujours en vue de quelque bien. Le bien se présente comme une fin vers laquelle on tend : οὗ πάντ'ἐφίεται. Le bien ou la fin que nous désirons atteindre, est poursuivi soit pour lui-même, soit à cause des résultats qui en sortent [2]). Dans ce dernier cas, il se présente comme un moyen en vue de ces résultats. Ces résultats à leur tour sont considérés ou comme des biens définitifs ou comme de simples moyens en vue de biens ultérieurs. Mais on ne peut remonter ainsi à l'infini, et il faut arriver à un bien dernier, à une fin suprême en vue desquels tous les biens et toutes les fins antérieurs sont voulus [3]).

Ce bien suprême, c'est le bonheur [4]). Le bonheur est voulu pour lui-même ; nous ne le recherchons pas pour autre chose. Au contraire

1) Ὅτι μὲν οὖν τὸν αὐτὸν βίον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν ἄριστον ἑκάστῳ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς ἀνθρώποις, φανερόν ἐστιν. L. IV, ch. III, p. 256. — 1325, b, 31-33.

2) Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ. Διὸ καλῶς ὑπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. Διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά. *Eth. à Nic.* L. I, ch. I, 1094, a, 1-5.

3) Διαφέρει δ'οὐδὲν τὰς ἐνεργείας αὐτὰς εἶναι τὰ τέλη τῶν πράξεων ἢ παρὰ ταύτας ἄλλο τι... Εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι'αὑτὸ βουλόμεθα, τἄλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα [πρόεισι γὰρ οὕτω γ'εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν] δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. *Ibid.*, 16-22.

4) Λέγωμεν... τι (ἐστι) τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. Ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται. Τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν. *Eth. à Nic.* L. I, ch. II, 1095, a, 14-19.

tous les autres objets de nos vœux, sciences, richesses, santé, amitiés, honneur, sont désirés, sans doute à raison des avantages qu'ils procurent, mais aussi à raison du bonheur que nous espérons en obtenir [1]). Le bonheur est la fin de tous nos actes possibles [2]). Il est fin définitive, fin suprême.

Les idées de bonheur, de fin dernière, et de bien suprême sont donc équipollentes. Dire en quoi consiste le bonheur, c'est déterminer le bien suprême de l'homme.

Le bien d'un être est toujours du même ordre que l'activité caractéristique de cet être. Le bien qu'on attend d'un sculpteur est la production d'une statue, d'un musicien, c'est la composition et l'exécution d'une mélodie. La statue et la mélodie sont le bien ou la fin poursuivi par ces artistes.

Le bien suprême d'un être est son activité caractéristique portée au plus haut degré de développement. Pour un artiste, c'est son art même complètement épanoui. Et plus il approche de ce terme, plus il est parfait. Le musicien est d'autant meilleur qu'il rythme des mélodies plus harmonieuses.

Appliquons cette doctrine à l'homme [3]). Le bien de l'homme réside dans son activité spécifique. Cette activité n'est pas du ressort de la puissance végétative, puisqu'il la partage avec les autres êtres vivants. Elle ne relève pas non plus de la sensibilité, puisque celle-ci lui est commune avec tous les animaux. Elle s'accomplit par la raison que de tous les êtres il est le seul à posséder [4]). Le bien de l'homme est sa

1) Ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι'ἄλλο. Τοιοῦτον δ'ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ. Ταύτην γὰρ αἱρούμεθα ἀεὶ δι'αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι'ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἱρούμεθα μὲν καὶ δι'αὐτά, αἱρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν· τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἱρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὅλως δι'ἄλλο. *Eth. à Nic.* L. I, ch. V, 1097, a, 33-b, 6.

2) Τέλειον δή τι φαίνεται καὶ αὔταρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὖσα τέλος. *Ibid.* 1097, b, 20-21.

3) Ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ ἀγαλματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ καὶ ὅλως ὧν ἐστὶν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. *Eth. à Nic.* L. I, ch. VI, 1097, b, 25-28.

4) Τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον· ἀφοριστέον ἄρα τὴν θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν ζωήν. Ἑπομένη δὲ αἰσθητική τις ἂν εἴη, φαίνεται δὲ καὶ αὕτη κοινὴ καὶ ἵππῳ καὶ βοῒ καὶ παντὶ ζῴῳ. Λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος. *Ibid.* 1097, b, 33. — 1098, a, 4.

raison en activité. Son bien suprême est cette même raison parfaitement développée [1]).

Mise en rapport avec la doctrine des facultés, cette idée du bien suprême acquiert un contenu mieux défini. Il y a dans l'âme humaine deux parties essentielles : la rationnelle (τὸ λόγον ἔχον) qu'Aristote appelle souvent d'un seul mot, ἡ διάνοια, l'esprit, l'intelligence ; et l'irrationnelle (τὸ ἄλογον). Dans l'irrationnelle, il faut à nouveau distinguer deux parties : l'une végétative (φυτικόν) qui n'est en aucune façon sous la dépendance de la raison, l'autre (τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν) qui sans être la raison y participe dans une certaine mesure, peut la comprendre, lui obéir, comme aussi la contrecarrer : ce sont les désirs, les instincts, les tendances, cet ensemble de poussées obscures qu'Aristote réunit généralement sous le nom d'ἦθος, le cœur, le caractère [2]). Le bien étant une activité rationnelle consiste tout d'abord dans l'exercice de la raison elle-même, ensuite dans sa domination sur les instincts, c'est-à-dire dans la soumission de l'ἦθος à la διάνοια. Le bien suprême consistera donc à élever sa raison à la plus haute puissance en l'appliquant à ses objets les plus nobles et en affermissant sa maîtrise sur les tendances inférieures.

Si tel est le bien suprême, le bonheur s'obtient en ordre principal par les vertus intellectuelles (διανοητικαὶ ἀρεταί) qui règlent l'exercice de la raison, en ordre subordonné par les vertus morales (ἠθικαὶ ἀρεταί) qui disposent les appétits à se soumettre au joug de la raison [3]).

Les vertus intellectuelles sont au nombre de cinq : τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς [4]), mais elles n'ont pas toutes la même valeur

1) Εἰ δ'ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ'αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ καὶ ἁπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατ' ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον. *Ibid.* 1098, a, 7-11.

2) *Eth. à Nic.*, L. I, ch. XIII, 1103, a, 27 jusqu'à la fin. Cf. aussi *infra*, pp. 102 et 110.

3) Διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὑτῷ, τὸ δ'ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι· διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην. Λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς. *Eth. à Nic.* L. I, ch. XIII, 1103, a, 2-5.

Τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστον ἐστιν ἑκάστῳ. Καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος· οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. Δευτέρως δ'ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. *Ibid.* L. X, ch. VII et VIII, 1178, a, 5-9.

4) *Eth. à Nic*, L. VI, ch. III, 1139, b, 16 17.

eudémonologique. L'intelligence est en effet théorique, pratique ou poétique, διάνοια θεωρητική, πρακτική, ποιητική. Elle peut s'appliquer à trois objets, la connaissance pure, l'action et la production. Appliquée à la connaissance pure θεωρία, elle discerne le vrai du faux sans égard aux conséquences qu'on en peut déduire pour régler la conduite humaine, pour nous diriger dans la production de nos œuvres ; appliquée à l'action πρᾶξις, elle démêle les normes de la volonté ; appliquée à la production ποίησις, elle établit les principes d'après lesquels nous devons guider l'activité qui aboutit à une création extérieure, comme une peinture, une sculpture, un édifice [1]). L'art, τέχνη, est la vertu de l'intelligence poétique. La prudence, φρόνησις, est la vertu de l'intelligence pratique [2]). Tous deux adaptent aux cas particuliers les données générales de l'intelligence théorique. Elles sont naturellement inférieures à l'entendement, à la science et à la sagesse qui sont les vertus propres de l'intelligence théorique. L'entendement, νοῦς, est la connaissance des vérités indémontrables ; la science, ἐπιστήμη, est la connaissance des vérités démontrables ; la sagesse, σοφία, est l'entendement et la science tournés vers la connaissance des choses les plus hautes, les plus admirables, les plus divines [3]).

Le bonheur étant dans les vertus intellectuelles plus que dans les vertus morales, et de préférence dans la plus élevée des vertus intellectuelles, la sagesse, Aristote est bien près d'identifier la vie heureuse, parfaitement heureuse avec la vie purement spéculative du philosophe [4]). Ceci définit le rôle des vertus morales (ἐγκράτεια, σωφροσύνη,

1) Τῆς δε θεωρητικῆς διάνοιας καὶ μὴ πρακτικῆς, μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος. *Ibid.*, L. VI, ch. II, 1139, a, 27-28.

2) *Ibid* , L. VI, ch. III et IV, 1140, a, 1 et sq.

3) Δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. Διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μέν, φρονίμους δ'οὔ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέρονθ' ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. *Eth. à Nic.* L. VI, ch. VIII, 1141, b, 2-8. Dans la suite, Aristote ne maintiendra pas entre νοῦς et σοφία cette rigoureuse distinction, il les emploiera même l'un pour l'autre et νοῦς distinguera l'activité la plus élevée de la raison théorique, parfois même toute activité de la raison théorique comme le prouve le troisième passage cité dans la note suivante.

4) ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις. *Eth. à Nic.* L. X, ch. VIII, 1178, b, 32. — ὥστε κἂν οὕτως εἴη ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαίμων. *Ibid.* L. X, ch. IX, 1179, a, 31-32. — Ἡ δὲ τοῦ νοῦ

ἐλευθερότης, μεγαλοψυχία, φιλία, ὁμιλία, εὔνοια, εὐτραπελία, φιλανθρωπία, δικαιοσύνη, etc.) : elles ont pour objet de brider le cœur et ses passions de manière qu'ils ne viennent pas troubler la haute vie de l'intelligence. Quant aux biens du corps, comme leur absence, et particulièrement une santé débile, est de nature à ralentir et même à empêcher le travail intellectuel, ils sont accessoirement nécessaires au bonheur [1]).

Cette hiérarchie trace la loi à l'éducation. Ayant pour but de nous rendre aptes à vivre heureux, l'éducation développera, dans l'homme, le corps pour l'âme ; dans l'âme, la partie irrationnelle pour la partie rationnelle ; et dans la partie rationnelle, elle cultivera surtout la raison théorique, la conduisant, petit à petit, par l'entendement et par la science, vers cette haute sagesse de l'intelligence qui est l'idéal pro-

ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν, αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν, καὶ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα, ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον. *Ibid.* L. X, ch. VII, 1177, b, 19-25.

Cette doctrine du bonheur et de la supériorité de la vie intellectuelle est discutée dans la *Politique*, l. IV, chap. I à III. La conclusion se présente comme suit : le bonheur consiste à bien agir, bien agir désigne avant tout une pensée qui se suffit et ne cherche aucune fin en dehors d'elle-même. Εἰ ταῦτα λέγεται καλῶς καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον, καὶ κοινῇ πασῆς πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός, ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γινομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις. Ch. III, p. 255. — 1325, b, 14-21.

1) Le pseudo-Plutarque dans l'*Education des enfants* expose une doctrine analogue. L'éducation forme à la vertu et au bonheur [πρὸς ἀρετὴν καὶ πρὸς εὐδαιμονίαν, chap. VIII]. La vertu et le bonheur ne consistent ni dans les biens périssables : santé, richesses, honneurs, ni dans les biens que l'homme partage en commun avec les animaux et qui chez ceux-ci sont parfois réalisés à un degré plus éminent que dans l'homme lui-même, telle la vigueur physique chez le lion ou le taureau. Ils sont dans les facultés caractériques de l'homme, νοῦς καὶ λόγος, surtout dans le νοῦς qui commande au λόγος. Aussi faut-il faire de la philosophie la tête et le sommet du reste de l'éducation : διὸ δεῖ τῆς ἄλλης παιδείας ὥσπερ κεφάλαιον ποιεῖν τὴν φιλοσοφίαν (ch. X). Il est vrai que ce dernier élément pourrait être d'origine platonicienne. Mais voici qui ne pourrait l'être. Comme Aristote, le pseudo-Plutarque admet que le bonheur n'est pas complet, s'il ne s'ajoute à l'activité théorique et philosophique, des vertus et des biens d'ordre moins relevé : τριῶν γὰρ ὄντων βίων, ὧν ὁ μέν ἐστι πρακτικός, ὁ δὲ θεωρητικός, ὁ δὲ ἀπολαυστικός. Ὁ μὲν ἔκδοτος καὶ δοῦλος τῶν ἡδονῶν, ζῳώδης καὶ μικροπρεπής ἐστιν · ὁ δὲ πρακτικὸς ἀμοιρήσας φιλοσοφίας, ἄμουσος καὶ πλημμελής · ὁ δὲ θεωρητικὸς τοῦ πρακτικοῦ διαμαρτάνων, ἀνωφελής (ch. X).

posé à notre activité [1]). Ce progrès, la raison l'accomplit principalement sous l'influence des leçons du maître (ἐκ διδασκαλίας) [2]). Aussi de tous les enseignements celui-là occupera le premier rang qui s'adresse à elle de manière plus directe et forme le mieux aux vertus intellectuelles. Ce rang appartient sans conteste aux γράμματα. Au bas de l'échelle, il y a la gymnastique qui a le corps pour objet. Entre les deux se classe la musique qui s'adressant à la partie irrationnelle de l'âme, aux sentiments, forme davantage à la pratique des vertus morales.

5. Les trois sources de l'éducation : φύσις, ἔθος, διδαχή.

Si, pour pratiquer le bien et la vertu, il nous suffisait de les connaître et de les comprendre, toute l'éducation pourrait se réduire à l'enseignement. C'était l'avis de Socrate qui ramenait la formation morale à une prédication de la vertu. Pour lui il n'y a rien en l'homme qui puisse dominer la science. Il est impossible que quelqu'un fasse le mal de propos délibéré. La volonté ne pouvant aller contre la raison, ses défaillances sont de simples erreurs de l'intelligence : οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. Elle est toujours droite, quand elle est éclairée. Par une conséquence nécessaire la science du bien entraîne sa pratique et l'enseignement de la morale engendre infailliblement la vie morale. Hélas ! cette opinion, au dire d'Aristote, est contredite par les faits les plus évidents : οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς [3]). L'homme connaît le bien et

1) Sa doctrine des facultés et de leur subordination téléologique sert d'introduction à la théorie pédagogique dans la *Politique :* Ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος, ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην. Ἔπειτα ὥσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δύ' ἐστίν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἕξεις τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμόν, ὧν τὸ μὲν ἐστιν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς, ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτως καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος... διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως, ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς. L. IV, chap. XIII, pp. 314-315. — 1334, b, 14-28.

2) *Eth. à Nic.* L. II, ch. I, 1103, a, 15.

3) *Eth. à Nic.* L. VII, ch. III, 1145, b, 21-28.

fait le mal : *meliora video, deteriora sequor*. Il peut savoir très exactement en quoi consistent la vertu et le bonheur et agir à l'encontre. La partie irrationnelle de l'âme ne marche pas toujours à l'unisson de la partie rationnelle. L'enseignement n'est pas toute l'éducation. Il fait directement participer à des vertus intellectuelles comme νοῦς, ἐπιστήμη, σοφία, parce que ces vertus sont identiques à ces connaissances pures et que l'esprit ne peut refuser son assentiment à des principes évidents et à leurs conclusions nécessaires. Il est déjà moins efficace vis-à-vis des deux autres vertus intellectuelles, φρόνησις et τέχνη, qui doivent appliquer des vérités générales à des cas particuliers sur lesquels nous sommes renseignés par des sens sujets à l'erreur. Il l'est moins encore vis-à-vis des vertus morales que nous pouvons très bien connaître et ne pas pratiquer du tout, puisque l'instinct et les désirs tiennent en échec les raisons de la raison.

Outre la raison (λόγος) et l'enseignement (διδασκαλία, διδαχή), que faut-il donc encore pour amener l'homme à la pratique des vertus morales ? Il faut que la nature (φύσις) et l'habitude (ἔθος) viennent joindre leur action aux lumières de l'intelligence [1]).

Et d'abord la nature. La vertu morale est une certaine façon d'utiliser les tendances natives au profit de la destinée humaine. Tous nous nous sentons plus ou moins attirés vers les plaisirs des sens. Céder sans retenue à cette attraction, c'est la ruine du corps et de l'âme ; c'est de la débauche (ἀκολασία). La combattre au point de se priver de tout, jusqu'au délabrement physique et jusqu'à l'anémie mentale, c'est un autre vice, qui est très rare, il est vrai, et qui pour cela n'a pas reçu de nom spécial. Se tenir à égale distance de cet excès et de ce défaut, c'est utiliser ce penchant au mieux de nos intérêts corporels et spirituels, c'est avoir la tempérance (σωφροσύνη) [2]). Et il en est ainsi de toutes les vertus morales, elles sont un milieu entre deux maux extrêmes, entre un excès et un défaut : ἐστὶν ἡ ἀρετὴ

1) Ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. Τὰ τρία δὲ ταῦτ' ἐστι φύσις ἔθος λόγος. L. IV, ch. XII, p. 300. — 1332, a, 39-40. — Γίνεσθαι δ'ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει, οἱ δ'ἔθει, οἱ δὲ διδαχῇ. *Eth. à Nic.*, 1179, b, 20-21. — Cf. aussi *Eth. à Nic.*, 1103, a, 14-25.

2) *Eth. à Nic.* L. II, ch. VII, 1107, b, 4 8, et *ibid.* ch. II, 1104, a, 16-25.

ἡ ἠθικὴ μεσότης δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ'ἔλλειψιν [1]). Le courage est intermédiaire entre la lâcheté et la témérité ; la libéralité, entre l'avarice et la prodigalité. Maintenir nos dispositions natives dans ce juste milieu d'où, abandonnées à elles-mêmes, elles dévieraient sans cesse tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, au détriment du bonheur qui nous est promis, telle est l'opération propre de la vertu morale. L'éducateur ne crée pas ces dispositions, pas plus que l'architecte ne crée le flot d'eau qu'il amène au moulin, il les endigue. Dans leur essence, elles dépendent de l'espèce à laquelle nous appartenons ; dans leur intensité originelle, elles relèvent des actions concourantes du sol, du climat et de l'hérédité [2]). Le pédagogue façonne une matière qui lui est fournie par la nature, matière de qualité plus ou moins bonne selon les temps et selon les lieux [3]). Au surplus il n'arrivera à rien de satisfaisant s'il ne préexiste à son œuvre en nous une sorte d'élan instinctif (ἄλογος ὁρμή) de tout notre être vers le bien moral. Le bien moral est en effet l'acte d'une tendance approuvé par la droite raison. Mais l'approbation de l'intelligence n'est que la condition du bien ; sa cause est la tendance elle-même qui produit l'acte réputé honnête. La tendance, au moment de se diriger vers un objet particulier, se présente pour ainsi dire au suffrage de la raison ; si elle obtient ce suffrage, elle se porte effectivement vers cet objet et le bien moral s'accomplit ; si ce suffrage lui est refusé, elle se retire pour soumettre aussitôt au même tribunal une alternative nouvelle, qui à son tour sera poursuivie ou écartée selon que le verdict de la raison lui sera favo-

1) *Eth. à Nic.* L. II. ch IX, 1109, a, 20-22.

2) L. IX, ch. XII, pp. 300-301. — 1332, a, 39-b, 11 ; et *supra*, ch. I, p. 14, et II, pp. 59 et sq.

3) Le pseudo-Plutarque dans l'*Education des enfants* développe des idées très voisines. Selon lui, l'éducation s'opère sous l'influence de trois principes : φύσις, λόγος, ἔθος· καλῶ δὲ λόγον μὲν, τὴν μάθησιν· ἔθος δὲ τὴν ἄσκησιν [ch. IV]. Il explique ses idées par une comparaison. Tout comme l'agriculture requiert trois facteurs concourants, le sol, le laboureur et la semence, ainsi l'éducation exige un sujet qui est fourni par la nature, un maitre qui adresse son enseignement à la raison, des exercices qui sont les semences d'où sortent les habitudes. L'auteur met en relief la valeur des deux derniers principes par une expérience portée au compte de Lycurgue : deux chiens issus d'une même lignée, mais soumis à un dressage différent, sont placés vis-à-vis d'une écuelle et d'un lièvre. Lycurgue les ayant lâchés ensemble, l'un bondit sur l'écuelle, l'autre sur le lièvre. Ils avaient la même nature physique, l'éducation les avait rendus différents.

rable ou sera rendu contre elle. Le mécanisme du bien s'expliquerait par la seule action de la raison, si celle-ci avait sur les facultés irrationnelles un pouvoir de contrainte, si elle agissait à leur égard à la manière d'une force violente, qui réprimerait sans résistance possible la tendance mal dirigée. Mais la raison n'a pas ce pouvoir : elle ne touche ni à l'essence, ni à l'intensité de nos passions. Nous en faisions tantôt un juge qui décide du bien et du mal. Nous pourrions, par une autre image, la représenter comme un phare qui, de ses rayons, éclaire les divers chemins où les passions peuvent s'engager. Mais si, à cette lumière, celles-ci, reconnaissant une erreur de direction, changent de voie, c'est d'elles-mêmes, c'est spontanément. Or c'est là une docilité qui serait inexplicable, s'il n'y a pas en elle une ἄλογος ὁρμή, un attrait naturel vers le bien moral [1]). Où cette ἄλογος ὁρμή fait défaut, l'homme, quoique doué de raison, est incapable de vertus morales. Il est inéducable. Aristote croit en effet qu'il y a des natures radicalement vicieuses et absolument incorrigibles [2]). Cela arrive par débilité mentale ou bien, la raison étant normale, par manque de prédisposition foncière pour le bien.

L'instinct du bien, une fois donné par la nature, ne crée pas la vertu, mais l'aptitude à la vertu. Les passions ne sont, à l'origine du moins, soumises à aucune sorte de nécessité intérieure. Tout acte apporte avec lui de la douleur ou du plaisir, ou les deux à la fois [3]). Et si l'acte moral apporte à sa suite de la peine ou plus de peine que de joie, il est possible que les passions, malgré leur instinct du bien et parce qu'elles aspirent en même temps à leur satisfaction, se dirigent vers le mal. En pareil cas, elles ne prennent leur élan moral que sous la coaction d'une force externe [4]) qui est pour l'enfant la contrainte

1) Δεῖ γὰρ πρὸς τὸ καλὸν ὁρμήν ἄλογόν τινα πρῶτον ἐγγίνεσθαι. *Gr. Morale*. L. II, ch. III, 1206, b, 19-20. — Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν. *Eth. à Nic.* L. X, ch. X, 1179, b, 29-31.

2) Ἐνδέχεται γὰρ εἶναι τινας οὓς παιδευθῆναι καὶ γενέσθαι σπουδαίους ἄνδρας ἀδύνατον. L. VIII, ch. X, p. 591. — 1316, a, 10-11.

3) Παντὶ δὴ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη. *Eth. à Nic.* L. II, chap. II, 1104, b, 14-15

4) Οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος, ἀλλὰ βίᾳ. *Eth. à Nic.* L. X, ch. X, 1179, b, 29.

éducative et pour le citoyen la contrainte légale. L'éducateur impose à l'enfant, sous la menace de peines, l'imitation répétée d'un acte. A chaque répétition, la trace que l'acte laisse derrière lui va s'approfondissant et s'élargissant, et cela fait à la longue un chemin commode et sûr où il ne rencontre plus d'obstacle qui le fasse reculer ou dévier. La diminution graduelle de l'effort augmente d'autant le plaisir, qui à son tour réagit sur l'acte, le perfectionne et l'achève : τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή [1]). « Le plaisir propre à un acte, écrit Aristote, en accroît l'énergie. Ce qui se fait avec plaisir, se fait mieux et avec plus d'exactitude. Ainsi, ceux qui se plaisent à la géométrie y réussissent davantage, pénètrent plus avant dans ses secrets. Ainsi encore ceux qui ont le goût de la musique ou de l'architecture ou de tout autre art progressent chacun dans sa branche de prédilection précisément parce qu'ils y trouvent leur plaisir. Le plaisir augmente la perfection de l'acte » [2]). En toutes circonstances, l'acte le plus complet est en même temps le plus agréable : ἐνέργεια δ'ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη [3]). Un moment arrive où par la perfection qu'il atteint, par la facilité avec laquelle on l'exécute, par la jouissance qu'il procure, l'acte qui a été répété un nombre suffisant de fois, exerce sur la tendance dont il relève, un attrait irrésistible qui la précipite en quelque sorte vers lui. La contrainte initiale peut alors disparaître. L'habitude, désormais contractée, lui survit et la remplace.

Si l'objet de l'habitude a été un acte conforme à la raison, cet acte, moral par essence, est donc par surcroît devenu agréable et parfait. L'habitude peut ainsi faire coïncider rationalité, moralité, perfection et plaisir dans la même action. Cette synthèse accomplie dans chaque genre d'activité, toutes les influences qui s'exercent sur nos tendances sont unies pour les solliciter au bien. Le mal apparaît alors comme répugnant d'une manière absolue : il contrarie la raison, il représente une activité incomplète, il est d'une exécution difficile, il ne satisfait pas nos désirs, il provoque la douleur. Tout détourne de lui

1) *Eth. à Nic.* L. X, ch. IV, 1174, b, 23.
2) *Ibid.* Ch. V, 1175, a, 30-36.
3) *Eth. à Nic.* L. X, ch. IV, 1174, b, 19-20.

nos facultés. En chacune d'elles il y a désormais une disposition acquise qui d'un mouvement actif et spontané, auquel rien ne fait obstacle, la porte vers l'honnête et l'éloigne du déshonnête. Une telle disposition est une vertu. Par elle-même et sans contrainte, elle maintient l'activité de la faculté dans ce juste milieu qui est précisément la moralité. Les vertus morales s'acquièrent par l'habitude. « Elles ne sont en nous ni φύσει, ni παρὰ φύσιν, mais elles nous sont apportées par l'habitude, διὰ τοῦ ἔθους, comme un perfectionnement que notre nature était susceptible de recevoir » [1]). En fin de compte, elles naissent en nous sous une triple influence : celle de l'enseignement qui indique en quoi elles consistent, celle de la nature qui nous en rend susceptibles, celle de l'habitude qui les développe effectivement.

Il faut insister quelque peu sur le rôle du plaisir dans la formation de la vertu morale. Si l'essence et l'origine de celle-ci sont telles que les dit Aristote, on se trompe étrangement en l'opposant au plaisir.

Au contraire, douce comme l'habitude — τὸ ἔθος ποιεῖ ἡδύ — la vertu morale est source de jouissance, d'émotion agréable [2]). On s'y abandonne comme à un penchant naturel [3]). Aristote nous a d'ailleurs démontré que la vertu conduit au bonheur. Et le bonheur pour lui exclut la peine et contient le plaisir : « On a raison de croire que la vie heureuse est en même temps agréable et que le bonheur s'y entrelace au plaisir... Prétendre que l'homme, même livré au supplice de la roue et accablé par les plus grands malheurs, est néanmoins heureux, à condition d'être vertueux, est, qu'on le veuille ou ne le veuille pas, une opinion qui n'a pas de sens » [4]). Bien mieux, l'éducation est au prix de cette harmonie entre la vertu et le plaisir. Car si la peine et l'honnête étaient inexorablement associés, jamais nous ne pourrions

1) *Eth. à Nic.* L. II, ch. I, 1103, a, 23-26.

2) *Rhétorique*, L. I, ch. XI, 1370, a, 13-14 ; et *ibid.* 1371, a, 24-25 : Τὸ ταὐτὰ πράττειν πολλάκις ἡδύ · τὸ γὰρ σύνηθες ἡδὺ ἦν.

3) Τὸ εἰθισμένον ὥσπερ πεφυκὸς ἤδη γίγνεται · ὅμοιον γάρ τι τὸ ἔθος τῇ φύσει. Ἐγγὺς γὰρ καὶ τὸ πολλάκις τῷ ἀεί, ἔστι δ'ἡ μὲν φύσις τοῦ ἀεί, τὸ δὲ ἔθος τοῦ πολλάκις. *Ibid.* 1370, a, 6-9.

4) *Eth. à Nic.* L. VII, ch. XIV, 1153, b, 14-21. Cette doctrine est rappelée dans la *Politique :* Τὴν διαγωγὴν δεῖ μὴ μόνον ἔχειν τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ τὴν ἡδονήν [τὸ γὰρ εὐδαιμονεῖν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν]. L. V, ch. V, p. 349. — 1339, b, 17-19.

acquérir aucune habitude morale, puisqu'il est dans notre nature de fuir la souffrance et de courir vers les joies. « Aussi, écrit Aristote, les éducateurs ont-ils soin de diriger les enfants par le plaisir et par la peine. Pour former à la vertu morale, le sentiment le plus efficace paraît être d'éprouver une vraie jouissance à faire le bien et de haïr le mal : τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ. L'être, imbu d'un pareil sentiment, conquiert son unité morale, il ne sent plus en lui deux hommes, comme dit le poète, se combattre. Car, si on recherche ce qui est agréable et qu'on évite ce qui est pénible : τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προαιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν [1]), la plus sûre façon d'atteindre à la fois le bonheur et la vertu, c'est de les identifier ». Et ailleurs : « La recherche du plaisir nous porte au mal, la crainte de la douleur nous éloigne du bien. C'est pourquoi, comme le dit Platon, il faut, quasi dès la première enfance, conduire la jeunesse de manière qu'elle ressente de la joie ou de la douleur de ce qui, au point de vue moral, le mérite réellement : car telle est la bonne éducation » [2]).

L'éducation consiste donc à mettre le plaisir au service du bien. L'attrait qui porte vers le premier, porte du même coup vers le second, quand les deux ont été préablement unis dans le même acte. L'habitude qui opère cette union est une vertu morale. En conséquence, produire la vertu morale, c'est faire naître chez l'enfant des habitudes qui, agréables par essence, ont en outre le bien pour objet ; et pratiquer la vertu morale, c'est tout simplement se laisser aller à la douceur d'une bonne habitude.

6. La musique.

Si tel est le rôle du plaisir dans l'acquisition et la pratique de la vertu morale, on comprendra jusqu'à un certain point l'importance que les anciens attribuaient à la musique dans la formation du carac-

1) *Eth. à Nic.* L. X, ch. I, 1172, a, 16-25.

2) Διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. Διὸ δεῖ ἦχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησίν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν. *Eth. à Nic.* L. II, ch. II, 1104, b, 9 13.

tère. Cette importance, selon eux, est énorme et serait difficilement exagérée. Platon ne craint pas d'écrire : « Introduire une forme nouvelle de musique, c'est faire courir du danger à l'Etat. Jamais on ne change les modes musicaux sans ébranler du même coup les lois politiques les plus fondamentales... C'est sur la musique que les magistrats doivent bâtir la citadelle (τὸ φυλακτήριον) de l'Etat »[1]). Ces expressions font sourire aujourd'hui. Elles faisaient déjà sourire les Athéniens du IVe siècle avant Jésus-Christ : ils discutaient sur l'utilité de la musique dans l'éducation : τὴν δὲ μουσικὴν διαπορήσειεν ἄν τις [2]). En elle la plupart ne voyaient qu'un simple délassement, un emploi intelligent du loisir. Tout en admettant avec ses contemporains que la musique est partiellement un jeu (παιδιά) et un agréable passe-temps (διαγωγή), Aristote en ferait bon marché dans l'éducation, si son utilité se bornait à cela. Il revendique pour elle une mission plus noble, τιμιωτέρα [3]). Et sans tomber dans les hyperboles de Platon, il lui assigne une puissance morale : elle fortifie l'âme et dispose à la vertu, comme la gymnastique fortifie le corps et assouplit le muscle [4]). « Que la musique peut jusqu'à un certain point agir sur le caractère (πρὸς τὸ ἦθος) de l'âme, ce serait évident, si on pouvait démontrer qu'elle modifie les sentiments. Or elle les modifie. Beaucoup de faits et entre autres, tout particulièrement, les chants d'Olympos le prouvent manifestement. On est d'accord pour admettre qu'ils rendent les âmes enthousiastes et l'enthousiasme est une passion du caractère, ἤθους πάθος » [5]). La musique peut modifier l'ἦθος. Or, la vertu morale est précisément la qualité de l'ἦθος qui le dispose à soumettre les tendances natives aux conseils de la raison. Modifiant l'ἦθος, la musique peut donc favoriser la vertu et il y a lieu d'en tirer parti dans l'éducation [6]). Outre sa valeur de jeu et de passe-temps, la musique a donc

1) *République*. L. IV, 424, p. 201 de la trad. SAISSET.

2) L. V, ch. II, p. 336. — 1337, b, 27-28.

3) L. V, ch. V, 352. — 1340, a, 1.

4) L. V, ch. IV, 347. — 1339, a, 22-23.

5) L. V, ch. V, 352. — 1340, a, 6-12.

6) Φανερὸν ὅτι δύναται ποιόν τι τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος ἡ μουσικὴ παρασκευάζειν, εἰ δὲ τοῦτο δύναται ποιεῖν, δῆλον ὅτι προσακτέον καὶ παιδευτέον ἐν αὐτῇ τοὺς νέους. L. V, ch. V, 356. — 1340, b, 7-9.

une valeur éducative [1]). Comment expliquer cela ? — La musique fait plaisir [2]). Or, le plaisir est fécond, il porte à l'action : nous fuyons ce qui est pénible, et nous recherchons ce qui est agréable. Si on laisse de côté le plaisir intellectuel qui est d'un ordre supérieur et qui est d'ailleurs hors cause dans la vertu morale, on peut dire que le plaisir musical est de tous le plus vif et le plus fécond [3]). Il pénètre plus profondément dans l'âme et la remue davantage.

Un contact moelleux, une saveur agréable ont leur prix, mais ne suscitent aucune émotion. Le charme d'une belle peinture est déjà plus prenant. La musique, elle, ravit et transporte. Cette gradation esthétique se comprend. Les objets du toucher et du goût se bornent à engendrer le plaisir qui leur est propre ; ils ne reproduisent en rien les grandes passions, la colère, la pitié, l'effroi, qui provoquent à l'action ; leur perception n'a aucune sorte de retentissement dans les parties de l'âme autres que les deux sens intéressés. Les objets de la vue au contraire présentent déjà une certaine imitation des passions, quoique faible et indirecte cependant. Un mouvement de l'âme est en effet en soi quelque chose d'intérieur, et d'imperceptible aux sens. Il s'accompagne toutefois de modifications organiques qui le révèlent au dehors. L'homme en colère a les yeux injectés de sang, le teint rougi, la face crispée. Ces signes extérieurs, σημεῖα, l'artiste les reproduit par le dessin et par la couleur, et ainsi, avec le plaisir de l'œil, il évoque et introduit la passion dans l'âme du spectateur, il émeut toutes les facultés à la fois et les dispose à agir dans un sens déterminé. L'imitation musicale a des effets plus surprenants encore : elle est directe, elle est parfaite, elle produit non le signe de la passion, mais la passion elle-même. Elle évoque celle-ci sans aucun intermédiaire et le fait par conséquent avec une puissance infiniment plus grande. Outre le plaisir de l'ouïe, elle suscite en nous, pour ainsi dire à volonté, d'après son mode et son rythme, la colère, la

1) Τί δύναται τῶν διαπορηθέντων τριῶν, πότερον παιδείαν ἢ παιδιὰν ἢ διαγωγήν. Εὐλόγως δ'εἰς πάντα τάττεται καὶ φαίνεται μετέχειν. L. V, ch. IV, 349. — 1339, b, 13 15.

2) Ἡ δὲ μουσικὴ φύσει τῶν ἡδυσμένων ἐστίν. L. V, ch. V, p. 357. — 1340, b, 16-17.

3) Τὴν δὲ μουσικὴν πάντες εἶναί φαμεν τῶν ἡδίστων. L. V, ch. V, 350. — 1339, b, 20.

mansuétude, le courage, la tempérance, tous les états d'âme possibles. Elle nous compose en quelque sorte comme elle veut et en vue de ce qu'elle veut. Il lui suffit de varier ses harmonies pour que les sentiments se transforment [1]),

Toute-puissante sur le caractère, elle nous rend, comme à son gré, ou meilleurs ou plus mauvais d'après les impressions qu'elle produit. Son influence est incomparablement supérieure à celle de la peinture et du dessin. Comme elle procure d'autre part des plaisirs si vifs que tous indistinctement, en dépit des différences d'âge et de tempérament, nous nous trouvons attirés vers elle, on s'explique du même coup et la place subordonnée des autres beaux-arts dans l'éducation et l'impérieuse nécessité qu'il y a d'enseigner à chaque enfant, dès l'âge le plus tendre, une musique morale qui le détournant du mal, seconde heureusement ses dispositions vertueuses.

En quoi consiste cette musique morale ? On peut caractériser chaque genre de musique par le mode ou l'harmonie (ἁρμονία), c'est-à-dire par les intervalles entre ses notes fondamentales. A ce point de vue les Grecs de l'époque classique distinguaient huit modes fondamentaux. Chaque mode a son *ethos*, c'est-à-dire fait sur l'auditeur une impression qui lui est propre et qui suffit à l'identifier, impression que la manière d'exécuter peut cependant faire varier dans de certaines limites. Au point de vue de l'*ethos*, Aristote répartit les modes en trois classes [2]) : 1. Les modes *moraux* (ἠθικά) qui sont le dorien, le phrygien et le lydien ; 2. Les modes *actifs* (πρακτικά). Aristote ne les nomme pas, mais Gevaert les rétablit ainsi : l'hypodorien, l'hypophrygien,

1) Voici les textes de la *Politique* que nous commentons dans ces développements :

1° Les objets du toucher et du goût n'imitent pas les états d'âme : Συμβέβηκε μηδὲν ὑπάρχειν ὁμοίωμα τοῖς ἤθεσιν, οἷον ἐν τοῖς ἁπτοῖς καὶ τοῖς γευστοῖς.

2° Les objets de la vue n'imitent que le signe de ces états : Ἐν τοῖς ὁρατοῖς οὐκ ἔστι ταῦτα ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν, ἀλλὰ σημεῖα μᾶλλον τὰ γινόμενα σχήματα καὶ χρώματα τῶν ἠθῶν.

3° La musique est une imitation directe et authentique : Ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς ἔστι μιμήματα τῶν ἠθῶν. L. V, ch. V, 354-355. — 1340, a, 28-39. Ἔστι ὁμοιώματα μάλιστα παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν ὀργῆς, καὶ πραότητος, ἔτι δ' ἀνδρίας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἠθικῶν. *Ibid.* p. 353. — *Ibid.* 18-21.

2) L. V, ch. VII, p. 365. — 1341, b, 34. — GEVAERT, *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*. Gand 1875, t. I, pp. 192-199.

l'hypolydien ; 3. Les modes *exaltés* (ἐνθουσιαστικά) qui correspondent sans doute à ceux que Platon nomme *plaintifs* ou *thrénodiques*. Parmi eux, Aristote range le mixolydien qui, de son avis, est le plus plaintif (ὀδυρτικωτέρως) [1]) de tous les modes. Il ne dit rien du syntono-lydien, mais Platon le range dans la même catégorie.

Dans l'éducation on ne peut se servir que des modes moraux [2]) et particulièrement du mode dorien qui est le mode moral et éducatif par excellence [3]) : il est calme (καθεστηκότως) [4]), il est grave (στασιμώτατος) il est viril (ἀνδρεῖος) entre tous, il se tient comme la vertu, à égale distance des sentiments extrêmes [5]). Le lydien est amollissant (ἀνειμένος, μαλακός) [6]). Le phrygien est orgiastique (ὀργιαστικόν), passionné (παθητικόν), bacchique (βακχικόν) [7]) et cela le rapproche des modes exaltés qui sont proscrits de l'éducation [8]). Gevaert qui a fait l'étude technique du sujet assimile le dorien à notre mode mineur ; phrygien et lydien au contraire sont apparentés à notre mode majeur.

Voilà la musique éducative quant à l'harmonie. A côté de l'harmonie, il y a le rythme qui lui aussi a son *ethos*. Ici les lumières sont moins abondantes. Toute la question est traitée en deux lignes. « Parmi les rythmes les uns ont un caractère plus tranquille (ἦθος στασιμώτερον) ; les autres ont un caractère plus agité, à leur tour ces derniers sont de deux sortes : ou plus vulgaires ou plus nobles » [9]). Mais Aristote n'indique pas la valeur pédagogique de chacun de ces rythmes. Seulement, comme il a préféré le mode dorien à cause de son caractère calme et tranquille, il faut admettre que le rythme de même allure aura aussi sa préférence. Dans la *Rhétorique* il fait une

1) L. V, ch. V, p. 355. — 1340, a, 42.

2) Χρηστέον πρὸς μὲν τὴν παιδείαν ταῖς ἠθικωτάταις [ἁρμονίαις]. L. V, ch. VII, p. 366. — 1342, a, 2-3.

Πρὸς δὲ παιδείαν τοῖς ἠθικοῖς τῶν μελῶν χρηστέον καὶ ταῖς ἁρμονίαις ταῖς τοιαύταις. *Ibid.*, 368. — *Ibid.*, 28-29.

3) et 5) L. V, ch. VII, p. 370. — 1342, b, 12-17. Voici la fin de la phrase : Τὰ Δώρια μέλη πρέπει παιδεύεσθαι μᾶλλον τοῖς νεωτέροις.

4) L. V, ch. V, 355. — 1340, b, 3.

6) L. V, ch. VII, 371. — 1342, b, 22, et L. V, ch. V, 355. — 1340, b, 2-3.

7) L. V, ch. VII, 369. — 1342, b, 3-4.

8) Aristote fait lui-même le rapprochement. L. V, ch. V, 355 et 356. — 1340, b, 5.

9) L. V, ch. V, 356. — 1340, b, 8-10.

classification des rythmes au point de vue mathématique ; il distingue trois mesures : 1/1 dactyle ou spondée (— ᴗᴗ : — —), 1/2 ïambe ou trochée (ᴗ — : — ᴗ), 2/3 péan (— ᴗᴗᴗ : ᴗᴗᴗ —). Le premier de ces mètres, ou mètre héroïque, est majestueux et grave ; il joue dans la rythmopée un rôle analogue à celui du mode dorien dans l'harmonie. Le rythme binaire serait donc éducatif par excellence [1]).

Il reste à caractériser la musique morale par rapport à l'instrumentation. La question est en grande partie résolue par ce que nous avons dit de l'éducation professionnelle : là on a vu la liste des instruments qu'Aristote rejette et dont seuls artistes, virtuoses ou esclaves peuvent apprendre à jouer. A part la flûte, tous ces instruments sont du même genre que la lyre, mais leurs cordes sont plus nombreuses ou plus longues et plus fortes. C'est surtout contre la flûte qu'Aristote dirige son plaidoyer : la flûte n'est pas un instrument moral, elle est orgiastique [2]) et convient par conséquent pour l'exécution des mélodies écrites sur un de ces modes exaltés qui sont bannis de l'éducation. Enfin elle empêche, tandis qu'on en joue, de se servir de la parole [3]) : et cette dernière considération, à elle seule, lui paraît décisive pour en interdire l'emploi. La flûte ne se prête pas à un des principaux exercices de l'écolier qui est d'apprendre à chanter en s'accompagnant sur un instrument. Cet instrument, qu'Aristote ne nomme pas, est suffisamment désigné par l'exclusion dont il frappe tous les autres ; c'est la lyre qui fut toujours l'instrument national de la Grèce. Depuis les guerres médiques jusqu'à la fin du ve siècle, la flûte lui fit, il est vrai, concurrence. Mais l'engouement pour celle-ci passait déjà au moment où le Stagirite, d'ailleurs après les anathèmes de Platon et les railleries d'Aristophane, l'accablait de ses foudres.

En résumé, dans l'éducation civique, la musique instrumentale est subordonnée à la musique vocale. L'enfant soutient son chant avec la lyre. Les morceaux qu'il exécute doivent être composés sur le mode

1) L. III, ch. VII, 1408, b, 32. — 1409, a, 5. — Gevaert. *Op. cit.*, t. II, pp. 60 et 61.
2) Οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν. L. V, ch. VI, 360. — 1341, a, 21-22.
3) Προσθῶμεν δὲ ὅτι συμβέβηκεν αὐτῷ ἐναντίον πρὸς παιδείαν καὶ τὸ κωλύειν τῷ λόγῳ χρῆσθαι τὴν αὔλησιν. *Ibid.*, p. 361. — *Ibid.*, 24-25.

dorien et cadencés dans un rythme très simple. Sortant de ces cadres, la musique n'est pas pédagogique et n'ouvre pas le chemin de la vertu. Son enseignement peut d'ailleurs être coordonné avec celui des lettres. Nous avons vu que le grammatiste met dans les mains de ses élèves des livres de lecture contenant des extraits moraux des meilleurs poètes et particulièrement des extraits homériques. Il n'est pas invraisemblable que les mêmes poésies, primitivement composées pour être chantées, aient servi de thèmes aux professeurs de musique. Ainsi ces deux enseignements qu'on commence à fréquenter vers le même âge, vers sept ans, se renforcent et concourent au même but moral.

Soulignons, en matière d'instruction musicale, la parfaite communauté de vues entre Aristote et Platon. Ils sont d'accord sur les harmonies, les rythmes et les instruments à proscrire [1]). Ils fondent leur jugement sur la même théorie de l'*éthos*. « On a donné, par je ne sais quelle raison, le nom de musique à l'art qui, réglant la voix, passe jusque dans l'âme et lui inspire le goût de la vertu » [2]).

Cette doctrine n'a pas été inventée par Platon. Elle remonte à Pythagore. Aristote, dans la *Politique*, fait une allusion évidente à cette origine. Les Pythagoriciens voient dans les nombres les éléments des choses. Car le monde et tout ce qu'il contient sont régis par un certain ordre. L'ordre est un rapport proportionnel entre des nombres. L'âme du ciel et l'âme de l'homme sont des harmonies ou tout au moins ont de l'harmonie : οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ᾽ἔχειν ἁρμονίαν [3]). La science musicale est ainsi élevée à la dignité de méta-

1) *République*, trad. Saisset. L. III, pp. 162 et sq. — *Les lois*, trad. Saisset. L. VII, p. 52.

2) *Les lois*. L. II, p. 147.

3) L. V, ch. V, 357. — 1340, b, 17-18.

Aristote expose les idées pythagoriciennes. *Métaphysique*, l. I, ch. V. « Les Pythagoriciens, s'étant appliqués aux mathématiques, les firent d'abord avancer, et nourris dans cette science, ils pensèrent que les principes des mathématiques étaient les principes de tous les êtres... Ils supposèrent que les éléments des nombres sont les éléments de toutes choses. et que l'univers entier est harmonie et nombre. Aussi, toutes les concordances qu'ils pouvaient montrer entre les nombres et les harmonies d'une part, et d'autre part les conditions et les parties de l'univers, et l'arrangement général du monde, ils les rassemblaient et les coordonnaient ». Trad. Gaston Colle, p. 17. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1912. — Aristote reprend le même exposé, du point de vue psychologique, dans περὶ ψυχῆς. L. I, ch. IV, 407, b, 30-32 : « ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν [ψυχήν] λέγουσι ».

physique et bientôt même à celle d'éthique. Il y a une musique qui, étant adaptée à l'harmonie de l'âme, lui fait plaisir ; il y en a une autre qui est contre sa nature et qui l'offense. La première est morale et la seconde ne l'est pas. Les Pythagoriciens, suivant une pente naturelle, en arrivent ainsi à formuler la doctrine de l'*éthos*. Certains modes, certains rythmes, certains instruments calment les passions et inclinent à la vertu. Il en est par contre qui les excitent et engagent au vice. Cette doctrine se répandra dans toute la Grèce et se maintiendra vivante longtemps après que les rêveries pythagoriciennes auront disparu. Et telle sera sa puissance de domination qu'elle entrera dans les systèmes philosophiques les plus opposés, dans celui de Platon comme dans celui d'Aristote. Pareille vogue nous étonne ; car nous ne comprenons plus guère aujourd'hui cette théorie de l'*éthos* musical, bien qu'il nous en demeure comme un vague et lointain écho dans le proverbe que nous répétons sans d'ailleurs trop y croire : la musique adoucit les mœurs. De notre insensibilité relative à l'*éthos*, on aurait tort de conclure au pur subjectivisme de la doctrine antique. « Que cette doctrine, écrit Gevaert, ait eu une réalité objective pour les Grecs, c'est là une chose qu'il est impossible de révoquer en doute. On ne répète pas pendant plusieurs siècles des phrases absolument vides de sens. Nous devons donc croire que les anciens ressentaient à l'audition de leurs harmonies les impressions diverses dont parlent les écrivains »[1]). Il est toutefois possible que le caractère voluptueux, ou chaste, ou joyeux, ou triste, ou bouffon que les anciens attribuaient aux différents genres de musique, ne soit pas primitif, mais acquis. La poésie se chante à l'origine et la lyre fournit l'accompagnement : l'intérêt littéraire domine nettement celui de la composition musicale. Ce n'est guère que vers l'époque de la guerre du Péloponnèse que la situation se modifie pour certains genres déterminés et que la musique acquiert la prépondérance. Enfin plus tard, après la conquête macédonienne, la poésie sérieuse a déserté la musique pour la versification récitée. A l'ancienne classe de poètes-musiciens ont succédé deux

1) *Op. cit.*, t. I, p. 200.

classes nouvelles : celle des poètes et celle des musiciens, la musique a pris une valeur indépendante [1]). Mais de la longue association des deux arts, il a pu résulter que l'habitude d'unir constamment tel genre de musique avec tel genre de poésie, ait transporté sur le premier l'*éthos* qui appartient d'évidence au second. En outre chaque genre musical peut avoir emprunté à ces fêtes et à ces cérémonies, comiques ou graves, pudiques ou luxurieuses, dont il est appelé à relever l'éclat, quelque chose de leur caractère. Ce sont donc nos propres sentiments, excités par la poésie ou par d'autres circonstances, qui viennent colorer les harmonies, et la coloration une fois produite subsiste même en l'absence de l'excitant normal. Aristote paraît croire à cette origine de l'*éthos,* puisqu'il recommande aux enfants l'emploi d'instruments qui n'empêchent pas de parler et de chanter en les jouant. Et Platon va plus loin : il dénie l'*éthos* à toute musique dont la signification n'est pas indiquée par les paroles ou par les figures qui l'accompagnent : « Nos poètes, qu'ils jouent sur le luth ou sur la flûte, tantôt présentent des mesures, des figures et des vers sans mélodies, tantôt des mesures et des mélodies sans accompagnement de paroles. De là il vient qu'il est fort difficile de deviner ce que signifient ces mesures et cette mélodie dénuées de paroles, ni à quel genre d'imitation un peu raisonnable cela ressemble... Ce ne peut être que l'effet d'une manie barbare et d'un vrai charlatanisme, de jouer ainsi du luth ou de la flûte autrement que pour accompagner la danse et le chant » [2]). La doctrine de l'*éthos* est donc obscure déjà pour les écrivains du IVe siècle. Elle ne comporte ni rigueur, ni précision. Aussi quand nous voyons des hommes comme Platon et Aristote se mettre d'accord, dans une matière qui de leur propre avis est essentiellement vague et ne comporte pas cette exactitude mathématique, pour attribuer à la lyre et au mode dorien un pouvoir réformateur qu'ils refusent aux autres harmonies et aux autres instruments, nous avons le droit de supposer qu'ils n'ont pas résolu la question par ses principes propres et qu'ils ont obéi à des mobiles étrangers. Quels sont ces mobiles ?

1) Gevaert. *Op. cit.*, t. I, pp. 31-32, t. II, p. 83.
2) *Les lois.* Trad. Saisset. L. II, p. 140.

L'éducation n'est que la transmission de la culture d'une génération à la suivante. A l'origine, cette transmission a lieu par le chant. Avant d'être écrites, les lois ont été chantées. Le rythme était le seul moyen de les graver dans l'esprit. Νόμοι désigne à la fois les lois et les chants [1]). C'est aux accents de la lyre que les Grecs ont fait leurs premiers pas dans la civilisation et on s'explique d'abord ainsi que la musique, à raison de son ancienne importance comme véhicule de l'enseignement, ait dans la suite, par la force de la tradition, conservé une si grande place dans l'éducation, les philosophes continuant à lui attribuer une action politique et morale qu'elle n'exerce peut-être plus. Le peuple en tout cas, de l'aveu d'Aristote lui-même, la considère comme un art d'agrément. Mais c'est un art dont il raffole et, à la faveur du régime démocratique triomphant à Athènes, il satisfait largement sa passion. Tout le long de l'année le peuple est gratuitement convié à des représentations dramatiques, à des exécutions musicales, à des joutes entre artistes. Il y a une solde de théâtre [2]). Selon le mot de Platon, le gouvernement est devenu *théâtrocratique* [3]). On conçoit que, dépendant de leur public, les artistes aient négligé le sévère culte de la vraie beauté, et se soient pliés aux caprices de la foule, aux goûts et aux modes du jour. Leur art se complique et se raffine prodigieusement. L'instrument ne peut se résigner à n'être qu'un simple « assaisonnement » du chant : il étouffe les paroles ou se fait entendre seul. Tous les modes, tous les tons, tous les genres voisinent dans le même morceau : on cherche les effets dans leurs oppositions. Surmonter avec bonheur les difficultés techniques de l'exécution est le plus sûr garant du succès. Platon déplore ces tendances et les stigmatise de ce mot très vif : accumulation de sons semblables à des cris d'animaux [4]).

Aristoxène, le grand critique musical du IVe siècle, n'est pas plus

1) ARISTOTE, *Problèmes*, 919, b, 38. — 920, a, 2. — FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, 14me éd., 1893, p. 224.

2) *Le théorique*, institué au IVme siècle. Cf. FRANCOTTE, *L'Industrie dans la Grèce ancienne*, t. II, p. 40.

3) *Les lois*. L. III, 701 : ἀντὶ ἀριστοκρατίας θεατροκρατία τις γέγονεν.

4) *Les lois*. Trad. SAISSET. L. II, p. 140.

indulgent [1]). Ces tendances de la musique théâtrale, Aristote nous apprend qu'elles ont contaminé l'éducation. Et sur ce terrain, il les combat sans merci : elles sont professionnelles. On fait apprendre aux jeunes gens une musique terriblement difficile, comme si tous devaient prendre part à des tournois artistiques. Au lieu de citoyens, on veut faire des virtuoses. Et ce but on ne l'atteint même pas ou on ne l'atteint qu'au détriment des autres connaissances nécessaires. Il excède le talent naturel de la plupart des enfants ou exige une application telle qu'il faut lui sacrifier le reste du programme. L'enseignement musical dépassant leur capacité ou nuisant à leur formation générale sera déserté de la masse des jeunes gens qui devenus citoyens se contenteront, comme à Sparte, d'assister aux auditions sans jamais avoir appris à exécuter eux-mêmes. A Athènes il y a déjà un courant d'opinion dans ce sens et les premiers pas dans cette voie sont accomplis. Car, reprenant sans doute une question posée à son époque, Aristote se demande si, pour se plaire à la musique et en retirer le bénéfice moral qu'elle comporte, il est bien nécessaire de savoir l'exécuter [2]). La valeur éducatrice de l'enseignement musical est tuée par le professionnalisme, et si on veut sauver cet enseignement, une réforme s'impose dans le sens de la simplicité et de la vérité antiques.

Si l'on passe en revue les instruments et les modes que Platon et Aristote, en voie de réforme, proscrivent, on constate qu'ils sont presque tous d'origine étrangère. Le seul mode qu'ils recommandent avec chaleur, c'est le dorien, le mode hellénique par excellence. Tous les autres modes à peine tolérés ou formellement interdits, sont, comme leurs noms en témoignent, le plus souvent des importations asiatiques [3]). D'Asie aussi la cithare, la pectide, la sambuque, le trigone, l'heptagone et la flûte, en somme tous les instruments exclus [4]). Il y a une hostilité systématique contre tout ce qui vient d'Asie, pays de

1) Gevaert, *Op. cit.*, t. II, p. 482.

2) Cette question est longuement posée L. V, ch. IV, pp. 347 et sq. — 1339, a. 39 et sq. Elle est reprise et résolue L. V, ch. VI, p. 357. — 1340, b, 20-24 : il est impossible ou au moins difficile en musique d'être bon juge, si on n'a pas appris à l'exécuter.

3) Gevaert, *Op. cit.*, t. I, p. 178.

4) *Ibid.*, t. II, p. 244.

volupté et de mollesse dont l'influence ne peut que corrompre le génie grec. Cette hostilité est ancienne, aussi ancienne que la répulsion du peuple grec pour tout ce qui est barbare. Les philosophes n'y échappent pas. Platon l'a fortement nourrie dans l'esprit de ses disciples. Chez Aristote elle reçoit des événements une impulsion nouvelle. Depuis les expéditions d'Alexandre, la civilisation grecque commence à se répandre au loin et à se mélanger à des éléments orientaux. Elle rapporte d'Asie de nouvelles divinités, de nouvelles formes d'art, de nouvelles sciences comme l'étude des constitutions et des antiquités étrangères. Ne reposant plus sur une base nationale, elle prendra bientôt un tour cosmopolite. L'individu se sentant moins ou même ne se sentant plus membre d'une cité, appartiendra désormais à la vaste société du monde, et cette société sera trop loin de lui pour qu'il puisse reporter sur elle le culte qu'il avait voué à la patrie. La vie privée remplacera la vie publique. L'essor industriel et commercial dans certaines villes a déjà produit ce résultat. Aristote est témoin attentif de ces premières transformations, il en discerne les causes, il en perçoit les conséquences. Comme il a réagi contre le mercantilisme, il réagira en philosophe nationaliste contre l'importation des mœurs étrangères. Il a les meilleures raisons de se rallier, en musique, aux vues de Platon. Tous deux veulent éliminer de la musique les éléments exotiques ou barbares dont elle s'est chargée au cours des siècles. Leur haine s'exerce non seulement contre les emprunts récents, mais même contre ces emprunts séculaires que leur haute antiquité avait en quelque sorte naturalisés. Ce désir de retour à la pureté primitive les pousse à subordonner l'instrumentation au chant, à réserver le caractère vertueux aux seuls éléments indigènes : la lyre, l'harmonie dorienne et le rythme binaire. Par ce biais, la musique, en tant que facteur d'éducation, est ramenée à des notions très simples et très faciles, et, n'excédant pas la capacité ordinaire des enfants, elle peut rester au programme sans empiéter sur la place due aux autres branches.

Ce n'est peut-être pas à raison de caractères intrinsèques que le pouvoir de former à la vertu morale a été rigoureusement uni

à tel genre de musique : diverses circonstances historiques, parmi lesquelles la fierté nationale et la répulsion pour tout ce qui est barbare, ont pu y contribuer. Mais cette union, une fois contractée, a été pour les philosophes une excellente occasion de donner un fondement rationnel à un enseignement qu'on voulait conserver dans l'éducation générale, bien qu'il eût perdu ses fins originelles, et de motiver une réforme sans laquelle probablement il n'eût pu être maintenu.

La musique n'est pas en dignité le premier des enseignements : cette place revient aux lettres. En importance pratique pourtant, elle n'est guère au-dessous des lettres. Cette importance, on la devine par l'étendue des développements qu'Aristote lui accorde : les deux tiers du traité pédagogique lui sont consacrés. On la devine encore par son insistance à en affirmer le rôle formateur à une époque où on ne la considère plus guère que comme un agréable délassement, où on se contenterait peut-être de l'entendre sans apprendre à l'exécuter. On la devine enfin par le zèle avec lequel il réforme et simplifie, en s'inspirant de Platon, l'enseignement musical pour le rendre accessible à toute la jeunesse et le maintenir au programme général des études élémentaires.

Et cette ardeur provient sans doute de la conviction que la décadence de cette partie de la culture traditionnelle entraînerait celle de bonne éducation. Dans le système d'éducation qu'il a sous les yeux, la musique occupe une position centrale. Outre qu'elle procure les fins qui lui sont propres, elle intervient avec bonheur dans les autres branches d'enseignement dont l'utilité n'est pas contestée. Elle influence heureusement le caractère au dire des philosophes, elle est un agréable passe-temps d'après le sentiment du peuple : ce sont là ses fins propres ; et voici ses actions collatérales : elle seconde puissamment l'enseignement des lettres et surtout l'enseignement de la gymnastique. Nous avons déjà montré quelle liaison existe entre les lettres et la musique ; les lettres comprennent la morale, la morale s'identifie avec la poésie : la même poésie qui se déclame ou se récite chez le grammatiste, se chante probablement chez le professeur de musique, chez le cithariste ;

ainsi se grave plus profondément et plus sûrement dans la mémoire la leçon à retenir. Reste à montrer le rapport de la gymnastique avec la musique: « Athénée rapporte que la musique, jugée nécessaire pour rendre harmonieux les mouvements des danseurs, fut, à une époque qu'il ne précise pas, appliquée à la gymnastique. Les vases peints confirment ce témoignage : nous y voyons un grand nombre de tableaux qui représentent des éphèbes s'exerçant au son de la flûte. Ici, c'est un jeune athlète qui s'apprête à lancer le disque ; là c'est un autre qui vient de le jeter en l'air et qui le reçoit sur la main et sur l'avant-bras ; ailleurs, un troisième saisit le javelot, ou le brandit ; un quatrième soulève des haltères. Ces divers exercices sont accompagnés, soutenus par un air de flûte. On comprend l'utilité d'un pareil secours : la flûte assurait la régularité des mouvements et contribuait par là à leur beauté ; elle prévenait aussi la fatigue qui résulte de l'absence de mesure »[1]). Aristote n'a rien à objecter contre cette pratique qui n'est du reste pas en opposition avec sa doctrine. A la vérité, il interdit au citoyen de jouer de la flûte, mais il ne lui défend aucunement de l'écouter, et au besoin d'en utiliser les modulations que d'autres exécutent. Nous reviendrons sur ce point dans la suite. Or, les joueurs de flûte qu'on emploie dans l'enseignement de la gymnastique sont presque toujours de jeunes esclaves au service particulier du professeur. Mais comment l'éphèbe balancerait-il son corps au son de l'instrument, s'il ne connaît rien du rythme et de l'harmonie, si au préalable il n'a pas reçu une certaine instruction musicale ?

On le voit, la musique est partout chez elle dans l'éducation. Et c'est sans doute la considération de ce grand rôle présent qui, joint au prestige du passé, a conduit les philosophes à ces théories où ils prêtent à certaine musique des caractères intrinsèques par lesquels elle initierait à la vertu morale, et, à ce titre, serait un élément indispensable du système éducatif.

1) Girard, *Education athén.*, pp. 191 et 192.

7. La gymnastique.

La gymnastique, troisième en dignité dans le système pédagogique d'Aristote, reste néanmoins un élément essentiel de l'éducation. Son enseignement dure peut-être plus longtemps que celui des lettres et de la musique. On comprend sans peine qu'il en soit ainsi. Dans la cité antique, la paix est un accident, la guerre est l'état normal. Tous les citoyens sont soldats ; les armes de défense sont lourdes ; avec les armes d'attaque on ne peut tuer l'ennemi qu'à courte distance par la pique ou le javelot, ou, dans le corps à corps qui décide le plus souvent le combat, par le glaive. Le combattant a besoin de vigueur physique, de coup d'œil, d'adresse et de souplesse. Ces qualités s'acquièrent par la gymnastique : aussi s'y applique-t-on avec ferveur. Les exercices physiques sont mêlés à toutes les circonstances de la vie humaine. Ils ont la place d'honneur dans les grandes fêtes et dans les concours solennels. Ils accompagnent la célébration des mystères religieux. Le premier des devoirs civiques est de se former à la gymnastique. Dans toutes les villes grecques, il y a des gymnases publics dont la fréquentation est réglée par la loi. Et nous avons vu qu'Aristote lui-même propose une magistrature spéciale, γυμνασιαρχία, pour la surveillance des locaux et des exercices.

A Athènes, les éphèbes et les citoyens vont au gymnase public où l'on apprend la γυμναστική, la gymnastique supérieure. La gymnastique pour enfants, la παιδοτριβική, est enseignée dans la palestre privée du pédotribe, qui est un instituteur libre. Elle comprend d'ordinaire la lutte, la course, le saut, le lancement du disque et du javelot, la danse.

Il y a donc un double enseignement de gymnastique. Aristote s'est occupé de l'un et de l'autre. A notre avis il les rend tous deux obligatoires. Mais les exercices de la παιδοτριβική doivent être légers, gradués d'après l'âge et se poursuivre jusqu'à la puberté : μέχρι γὰρ ἥβης κουφότερα γυμνάσια προσοιστέον. On les commençait d'habitude vers 14 ans. On peut croire qu'Aristote demande de les commencer un peu plus tôt, car la puberté arrive généralement entre 14 et 15 ans. Puis il

prescrit de suspendre cet enseignement pendant trois ans et d'y revenir à nouveau, c'est-à-dire vers 18 ans, à l'âge d'éphèbe par conséquent, mais pour aborder les exercices plus rudes de la gymastique supérieure: ὅταν δ᾽ ἀφ᾽ ἥβης ἔτη τρία πρὸς τοῖς ἄλλοις μαθήμασι γένωνται, τότε ἁρμόττει καὶ τοῖς πόνοις... καταλαμβάνειν τὴν ἐχομένην ἡλικιαν [1]). L'interruption de trois ans entre les deux degrés a pour but de ne pas surmener le jeune homme en poursuivant l'éducation dans toutes ses parties, à une époque où l'organisme est en pleine transformation [2]). Il sera plus prudent de laisser le corps au repos et d'en reprendre le dressage quand la période critique sera passée.

Sparte est une oligarchie militaire. La guerre étant la fin dernière de l'Etat, la gymnastique, comme préparation militaire, est l'objet principal, sinon exclusif de l'éducation. Nous savons en quels termes Aristote a réprouvé cet excès. A Athènes la gymnastique n'est qu'une partie de l'éducation.

A Sparte, son enseignement a pour terme parfait l'habileté dans les exercices. Il en est d'ailleurs ainsi partout où la conception du rôle militaire de la gymnastique qui historiquement lui a valu sa grande importance dans l'éducation, règne encore dans sa force et sa pureté premières et continue à inspirer seule tout l'enseignement. Cette tendance se comprend aisément : pour le soldat toucher au bon endroit l'adversaire, placé à une certaine distance, est l'art suprême. Le coup réussi est la seule chose qui vaille la peine. Il s'entraîne à frapper juste, au moment et à l'endroit voulus. L'habileté est donc la qualité primordiale à acquérir.

A Athènes, cette habileté reste l'objet plus ou moins direct de la gymnastique supérieure des éphèbes qui, il est vrai, prépare au service militaire. Mais, dans la pédotribique, ce but a fait place à un autre : la recherche de la beauté plastique. Produire dans le corps humain la grâce des formes et l'harmonie des proportions — deux avantages qui, loin d'être incompatibles avec la vigueur et la santé, en peuvent être

1) L. V, ch. IV, 345. — 1338, b, 39. — 1339, a, 7.

2) Ἅμα γὰρ τῇ τε διανοίᾳ καὶ τῷ σώματι διαπονεῖν οὐ δεῖ. L. V, chap. IV. p. 345. — 1339, a, 7-8.

le signe — est devenu le mobile prépondérant et même déterminant des exercices physiques. L'esthétique et l'hygiène corporelles priment tout.

Platon s'alarme de cette tendance nouvelle et voudrait épurer l'enseignement. Conformément aux origines de l'institution, conformément aussi à la fin suprême de son Etat idéal qui est la grandeur militaire, il voudrait faire de tous les exercices physiques de simples jeux de guerre, des simulacres de combat. « Il faudra toujours ménager après les sacrifices certains divertissements, de sorte qu'à chaque fête il y ait des espèces de combats qui représentent aussi naturellement qu'il se pourra les combats véritables... Que dans tout le pays, les citoyens se livrent de petits combats, se disputent des postes, se dressent des embûches, à l'imitation de ce qui se passe réellement à la guerre ; qu'ils se lancent des balles et d'autres traits plus approchants des véritables, dont les atteintes ne soient pas tout à fait sans danger, afin que la crainte entre pour quelque chose dans ces divertissements, et que l'appréhension du péril fasse connaître les braves et les lâches !... Et si quelqu'un venait à être tué dans ces jeux, cet homicide sera tenu pour involontaire, et l'auteur sera déclaré avoir les mains pures, après avoir fait les explications marquées par la loi ». La gymnastique doit être une image de la guerre. Il propose d'en bannir tout ce qui ne contribue pas d'une manière substantielle à la formation du soldat. Quant aux exercices de force, tels que la lutte et les autres semblables qui sont en usage aujourd'hui, et qu'on peut appeler pesants, nous y substituerons les combats d'armes d'un contre un, de deux contre deux, et jusqu'à dix contre dix... Au genre d'exercice appelé pancrace nous substituerons la peltastique où l'on combattra, couverts de petits boucliers échancrés, se lançant des flèches, des javelots et des pierres, soit avec la main, soit avec la fronde... Pour ce qui est des combats sans armes, soit gymnastiques, soit à cheval, nous aurions grand tort d'en instituer » [1]). Aristote nie que la grandeur militaire soit la fin dernière de l'Etat [2]) et n'a donc aucune raison de vouloir ramener

1) *Les lois*, trad. SAISSET. L. VIII, pp. 81 et sq.
2) Cf. notre étude : ARISTOTE, *Théorie économique et politique sociale*, pp. 121 et 122

l'enseignement de la gymnastique à sa pureté primitive. Il est plutôt d'avis de seconder l'évolution actuelle. Il lui assigne comme fin générale la vigueur et la santé : ἡ γυμναστικὴ πρὸς ὑγίειαν καὶ ἀλκήν [1]). Et si devenir adroit dans les exercices, atteindre des buts marqués d'avance, l'emporter dans les tournois restent la perfection de la gymnastique supérieure, au moins dans la pédotribique faut-il donner le pas à l'esthétique corporelle.

La différence de fins entre les deux degrés d'enseignement est bien marquée dans ce texte que nous avons déjà cité : δῆλον ἐκ τούτων ὅτι παραδοτέον τοὺς παῖδας γυμναστικῇ καὶ παιδοτριβικῇ· τούτων γὰρ ἡ μὲν ποίαν τινα ποιεῖ τὴν ἕξιν τοῦ σώματος, ἡ δὲ τὰ ἔργα. L'habileté dans les exercices exige l'application soutenue, l'entraînement, la déformation peut-être d'organes ou de membres particulièrement et fréquemment en jeu dans la variété de manœuvres où l'on cherche à réussir [2]). D'autre part, sans briller d'une manière exceptionnelle dans aucun genre d'exercices, on peut arriver par la gymnastique à se faire un corps gracieux et bien proportionné. Si les deux buts de la gymnastique s'atteignent souvent simultanément, il leur arrive aussi parfois de s'exclure. Alors il faut choisir. Le choix d'Aristote est vite fait : tout ce qui déforme la stature est besogne d'esclave ou d'artisan, est chose indigne d'un homme libre. L'esthétique corporelle est le but général et suprême de l'enseignement gymnastique, l'habileté dans les exercices est un but spécial, quoique accidentellement prépondérant dans la période de préparation militaire. La gymnastique n'a pas sa fin en elle-même. Elle se mesure et se proportionne aux exigences du corps humain.

8. Esprit et durée de chaque enseignement.

L'éducation civique est du reste tout entière régie par un principe analogue. Rien de ce qui s'enseigne au citoyen n'est pour lui une fin, mais il est la fin de tout ce qu'on lui enseigne. Il n'est au service ni

1) L. V, ch. II, p. 339. — 1338, a, 19-20.
2) L. V, ch. III, p. 342. — 1338, b, 6-8. Cf. *supra*, p. 69.

de la gymnastique, ni de la musique, ni des lettres, mais ces trois arts sont à son service, il les emploie, comme l'artiste emploie ses outils, pour sculpter sa statue, c'est-à-dire devenir un homme accompli, apte à vivre sous les lois de sa patrie, capable d'arriver au bonheur. Le contraire se passe dans l'éducation servile, dans l'éducation d'artisan : l'esclave et l'homme de métier sont asservis à l'art particulier auquel on les dresse ; au besoin on déforme leur corps, on avilit leur âme, on les voue à la misère matérielle et à la misère morale pour les rendre habiles dans la profession à laquelle ils sont assujettis. Le citoyen, lui, ne doit, du chef des divers enseignements qu'on lui distribue, encourir aucun dommage, ni dans son corps ni dans son âme. Il apprend la gymnastique pour se façonner le corps, c'est-à-dire en faire la demeure convenable de l'âme. Il apprend la musique et les lettres en vue de se former l'âme : la musique pour discipliner le cœur et contenir les sentiments dans les bornes de la raison ; les lettres pour enrichir l'esprit et augmenter sa puissance. Chaque faculté, sous la direction de la plus élevée, atteint ainsi la norme de sa perfection : car la perfection pour chacune est l'acte le plus complet de la raison ou le concours, soit direct, soit indirect, à l'élaboration de cet acte. Dans l'esclave et l'artisan, par un enseignement spécialisé l'éducation développe une partie de l'homme, celle qui convient à l'office spécial qu'on attend d'eux, sans souci de ses rapports avec les autres parties, sans s'inquiéter de la hiérarchie des facultés, au rebours même, s'il le faut, de cette hiérarchie. Dans le citoyen, en un triple enseignement elle développe toutes les facultés à la fois, mais avec harmonie, c'est-à-dire conformément à l'ordre de subordination prescrit pour arriver au bonheur. L'éducation professionnelle fait un potier, un forgeron, un domestique de maison, un artiste, un musicien, un athlète, un grammairien ; l'éducation civique fait un homme, ἀνὴρ ἀγαθός [1]), qui pourra remplir les devoirs multiples et variés de la vie politique.

Au cours de la crise pédagogique, toutes ces idées s'étaient obscurcies. On se demandait quel est le but de l'édudation, est-ce

1) L. V, ch. IV, p. 344. — 1338, b, 32.

l'utile, l'agréable ou la vertu ? Si c'est la vertu, que faut-il entendre par là ? La vertu intellectuelle est-elle au-dessus ou au-dessous de la vertu morale ? La primauté revient-elle au cœur ou à l'intelligence [1]) ?

On vient de voir comment Aristote a répondu à toutes ces questions et quelles clartés il a projetées sur ces problèmes. Il a établi une loi de subordination des facultés d'où se déduit sans peine la loi de subordination des divers enseignements. Comme le corps a sa fin dans l'âme, et comme dans l'âme le cœur doit être soumis à l'esprit, ainsi les lettres ont la prééminence sur l'instruction musicale, laquelle à son tour l'emporte sur la gymnastique. Pas de méprise cependant.

Ne confondons pas loi de subordination avec loi de succession ou de durée. La subordination indique de quel esprit il faut imprégner chaque enseignement, vers quel but il faut l'orienter, de quelles méthodes il faut se servir, comment il faut le relier au reste de l'éducation. Elle n'indique rien ni quant à l'âge auquel il faut commencer tel enseignement, ni quant au temps à y consacrer.

L'éducation par l'enseignement fait appel à l'intelligence. Elle est impossible avant que la raison ait atteint un certain développement qu'Aristote, d'accord avec la tradition et la pratique en usage à son époque, fixe — nous l'avons vu — vers l'âge de sept ans. Avant cet âge, pendant la période de la τροφή, l'éducation se fait à l'aide d'autres procédés comme la contrainte, et comme l'imitation soit spontanée, soit suggérée par l'exemple [2]). De plus, entre ses parties, il y a alors nécessairement un ordre chronologique imposé par le fait de la naissance successive des diverses facultés humaines. Le corps naît avant l'âme ; dans l'âme, l'enfant s'éveille avant la raison : l'enfant donne des marques de colère, de désir, de volonté beaucoup plus tôt que des signes d'intelligence. Les soins physiques précèdent naturellement la discipline des sentiments comme celle-ci précède la formation de

1) Cf. *supra*, ch. II, p. 43.

2) Τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστί, καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζῴων ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας. *Poét.*, IV, 1448, b, 5-8.

la pensée [1]). Mais dès que l'esprit a reçu une certaine culture, alors l'enseignement sous toutes ses formes peut commencer : les trois parties de l'éducation marchent de pair, il n'y a plus succession. En fait, les jeunes Athéniens se rendent, dès l'âge de sept ans, chez le grammatiste et chez le cithariste, vers l'âge de douze ans chez le pédotribe. Aristote ne trouve rien à redire à cette coutume, sauf qu'il paraît, comme on l'a vu, reporter à un âge plus tendre les premières leçons de gymnastique, de manière à avoir parcouru tout le cycle de la pédotribique vers quatorze ou quinze ans. Vers la même époque aussi se trouve achevé l'enseignement élémentaire des lettres et de la musique : du moins nous avons trouvé des motifs qui rendent cette conjecture vraisemblable [2]). Avec la puberté finit donc la première période de la παιδεία et s'interrompt la contrainte des programmes. Par quelles occupations le jeune homme remplit-il sa vie dans l'espace de temps qui s'écoule entre la puberté et l'éphébie ? Aristote ne nous le dit pas. Il ne formule à ce sujet qu'un seul commandement et il est négatif : interdiction de se livrer aux exercices de gymnastique. S'adonner aux études supérieures, ἄλλοις μαθήμασι, est un simple conseil qu'il adresse à quelques-uns sans y contraindre personne [3]). En réalité, les fils de petites gens chercheront à gagner leur vie ; d'autres vivront dans le désœuvrement ; l'élite ira aux écoles supérieures et, à l'âge d'éphèbe, au moment de fréquenter les gymnases, sera à même d'assister avec fruit aux leçons qu'y donnent les philosophes en renom : car l'enseignement d'un Aristote, ainsi qu'en témoignent ses cours parvenus jusqu'à nous, suppose chez les élèves des connaissances étendues de géométrie, de physique, d'astronomie et de sciences naturelles. Enfin, de dix-huit à vingt ans réapparaît de nouveau la contrainte légale : l'éphébie est un stage militaire obliga-

1) Ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτως τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος, φανερὸν δὲ καὶ τοῦτο· θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ καὶ ἐπιθυμία καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προϊοῦσιν πέφυκεν ἐγγίνεσθαι. Διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως. L. IV, ch. XIII, 315. — 1334, b, 20-27.

2) Cf. *supra*, ch. II, p. 72, et ch. III, p. 88.

3) *Supra*, ch. III, *ibid.*

toire, sans lequel on ne peut être porté sur les listes de citoyens. Au collège éphébique, tous les jeunes gens, quelle que soit la diversité des voies où ils se sont engagés à la sortie des écoles élémentaires, se trouvent fraternellement réunis pour apprendre le métier des armes. Dans leurs moments de liberté, les uns préparés par leur formation antérieure, fréquenteront les écoles de philosophie, d'autres feront la noce, beaucoup se livreront aux affaires ; et ceux-ci, à l'époque d'Aristote au moins, jalousent les deux premières classes qui leur rendent l'équivalent en mépris. Aucune règle par rapport à ces occupations accessoires de l'éphèbe ; la contrainte ne s'applique qu'à la gymnastique. Si on ajoute ces deux années d'exercices militaires aux années de pédotribique, on voit que l'enseignement obligatoire de gymnastique égale en durée, s'il n'excède pas, et celui des lettres et celui de la musique. On serait donc en plein dans l'erreur, si de la loi de subordination des diverses branches d'enseignement on concluait que la gymnastique était moins considérée que les autres et devait se réduire, comme c'est le cas chez nous, à quelques heures furtivement glissées entre les autres leçons.

9. La part des théories et des faits dans la réforme du programme.

Au total la réforme des programmes que propose Aristote ne heurte pas trop les habitudes athéniennes. Les disciplines classiques sont maintenues : aucune n'est ajoutée, aucune n'est retranchée. Mais au lieu de rester isolées et parfois de se combattre, elles s'unissent dans un tout solidaire où chacune a sa place marquée et sa fonction assignée. Elles collaborent à une fin d'ensemble, elles s'enchaînent et se complètent de manière à assurer la meilleure vie à la république et au citoyen. La philosophie, particulièrement la doctrine morale du bonheur et la théorie psychologique des facultés, ont merveilleusement aidé le Stagirite à établir l'ordre dans un domaine où régnait l'incohérence. Grâce à elle, l'enseignement sort de l'état chaotique où il était tombé, pour prendre une forme organique. C'est son esprit qui est

changé plutôt que son contenu. Aristote a voulu le purger des tendances professionnelles qui l'avaient envahi avec l'essor du commerce et de l'industrie. Il a naturellement trouvé son modèle dans l'esprit qui animait l'institution avant cet essor. Il nous ramène à deux siècles en arrière. On comprend ainsi sa timidité à l'égard du dessin qui est une nouveauté et la hardiesse de ses vues sur la musique éducative. Cependant il accepte du présent les transformations qui cadrent avec ses desseins. La gymnastique ancienne avait une destination utilitaire, elle formait un soldat ; la nouvelle, au moins en dehors de l'éphébie, avant l'habileté technique met l'hygiène et la beauté du corps : c'est ce dernier but qu'Aristote lui donnera comme but général en admettant toutefois un privilège pour la préparation militaire. L'éducation de la vieille Athènes, accommodée dans une certaine mesure aux circonstances actuelles, voilà l'idéal pédagogique du Stagirite. Au terme de notre étude sur le rôle respectif de l'Etat, de la famille et de l'école dans la formation de la jeunesse, nous étions arrivé à une conclusion analogue. Comme Platon chante l'éducation de Sparte, Aristote célèbre l'éducation de la vieille Athènes. Faut-il s'en étonner ? Aristote n'est pas né à Athènes. Mais il y est venu très jeune, à dix-sept ans, et, attiré par ses institutions, y a résidé, en trois séjours, pendant plus de 32 ans. Il en a fait sa patrie adoptive et ne l'a guère quittée que pour entreprendre ses voyages d'instruction ou vaquer à sa charge de précepteur d'Alexandre. Cette prédilection explique qu'il ait incorporé l'essence du régime athénien à sa philosophie pratique. L'éducation athénienne, épurée, systématisée d'un certain point de vue, est ainsi élevée à la dignité d'idéal intemporel. Tel est d'ailleurs le procédé habituel de la philosophie sociale, qui en dépit des apparences, reste toujours fille de son temps : elle présente le plus souvent en termes absolus, la formule de vie propre à une époque et à un milieu. Car, remarquons-le, toute la pédagogie d'Aristote — je parle du contenu de l'éducation et non de son statut politique — peut se mettre en propositions abstraites qui s'engendrent successivement sans appel à l'expérience sociale. La doctrine du bonheur et celle des facultés suffisent à sa construction totale. Trois facultés, donc trois enseigne-

ments, enseignements qui sont déterminés *a priori* par la nature même de chaque faculté : la gymnastique pour le corps, la musique pour la partie sentimentale de l'âme, les lettres pour la partie intellectuelle. Quant aux rapports à établir entre eux ils sont donnés par les rapports qui existent entre elles : la théorie qui place la béatitude dans l'acte le plus complet de l'intelligence, les indique immédiatement. Indépendamment de tout regard sur l'éducation athénienne, Aristote pouvait mettre sur pied son idéologie pédagogique. Sans l'étude rétrospective des institutions, nous ne soupçonnerions jamais la part de contingence qui s'y mêle. Cette part est réelle pourtant.

Il y a ici plus qu'une heureuse rencontre entre faits et théories, il y a influence des uns sur les autres. Les faits, c'est-à-dire les institutions de la vieille Athènes ont inspiré la théorie générale et absolue ; et cette théorie, soumettant à sa critique l'état de choses présent, a conçu une réforme, qui, on le comprend aisément, d'après ses origines, est réalisable à Athènes sans entraîner trop de bouleversement, mais qui à Sparte bousculerait de fond en comble un régime d'éducation où tout se subordonne à la préparation militaire et par suite à la gymnastique.

CHAPITRE IV.

Les institutions complémentaires de l'école.

Le théatre.

L'éducation ne finit pas avec l'école. Elle se poursuit hors de l'école, de nos jours surtout, par une multitude d'institutions. En Grèce, le théâtre fut toujours une de ces institutions. Lieu de plaisir sans doute, mais aussi lieu de formation civique, c'est par lui que se perpétuent les traditions nationales. Là se commémorent tous les grands anniversaires de la patrie. On y fait revivre d'une manière solennelle pour l'édification générale un passé de gloire et d'héroïsme. Le jour de Thémistocle est célébré à Lampsaque, en Chersonèse on célèbre

celui de Miltiade, à Amphipolis celui de Brasidas, à Samos celui de Lysandre, à Syracuse celui de Timoléon. Athènes a les anniversaires de Marathon, de Salamine, de Platée et de Naxos. A ces occasions la jeunesse des écoles bénéficie d'un jour de congé ; elle participe aux fêtes publiques ; elle a sa place réservée au théâtre [1]). Le théâtre est un instrument d'éducation nationale.

De fait, le théâtre est un moyen exceptionnellement puissant de répandre les idées, d'éveiller les sentiments. Il peut produire et beaucoup de bien et beaucoup de mal. Tout dépend de ce qu'il est. Dans une société ordonnée, il doit évidemment servir la destinée humaine. A première vue Aristote ne semble pas fonder sur lui de grands espoirs. On connaît en effet les bornes étroites dans lesquelles il renferme la musique éducative. Le chant accompagné sur la lyre, l'harmonie dorienne, le rythme simple, voilà à quoi il la réduit. Le théâtre ne peut guère s'accommoder de ces pauvretés. Il lui faut plus de souplesse et de variété. Il doit être la réplique fidèle de la riche complexité de la vie et de notre âme. La sentence d'Aristote est-elle donc la condamnation du théâtre ? Va-t-on de gaieté de cœur sacrifier tous les trésors dont l'art a progressivement et laborieusement fait la conquête au cours des siècles ? Platon se résigne à ce sacrifice. Et il est logique avec lui-même, si toute musique, tant celle qu'on exécute soi-même que celle qu'on se contente d'écouter, doit contribuer d'une manière directe et précise à la formation morale de la jeunesse. Mais Aristote a sur le rôle de la musique dans la vie, des idées très différentes et infiniment plus larges, grâce auxquelles il arrive à concilier les diverses exigences et à ne compromettre en rien les progrès de l'art. « Nous pensons, écrit-il, que la musique n'a pas qu'une seule utilité, mais qu'elle en a plusieurs, elle sert : 1° à l'éducation ; 2° à la purification (κάθαρσις) ; 3° à la distraction : παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως, τρίτον δὲ πρὸς διαγωγήν » [2]).

La première fin de l'art musical, l'éducation, s'atteint surtout par

1) Ziebarth, *Op. cit.* S. 160 et sq.
2) L. V, ch. VII, pp. 365-366. — 1341, b, 36-40.

cette musique que chacun, dans sa jeunesse, apprend à exécuter dans les écoles en vue de se former à la vertu. Accessoirement cette musique « purifie » et distrait. Nous venons de rappeler ce qu'elle doit être et à quoi elle se limite. A côté d'elle, il y en a une autre que le citoyen, à l'âge d'homme, se borne à entendre dans les fêtes, dans les concerts, dans les concours sans participer lui-même à l'exécution : par celle-ci s'atteignent principalement les deux dernières fins assignées à l'art : la κάθαρσις et le délassement. La musique de spectacle a donc un but tout différent de la musique qu'on apprend à exécuter soi-même, et par suite elle échappe à l'étroite réglementation dans laquelle se renferme celle-ci.

La vie active doit être entrecoupée de repos. Il faut une diversion à nos fatigues. Le théâtre est une heureuse distraction. Il détend nos facultés : πρὸς ἄνεσιν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν [1]). Or le public est très mêlé. Il se compose non seulement de citoyens instruits et bien élevés, mais d'hommes moins cultivés, de gens de bas étage même, artisans, mercenaires, ouvriers, voire esclaves, qui eux aussi ont besoin d'une diversion à leurs fatigues : à ces âmes basses, il faut des harmonies qui leur conviennent, car chacun trouve son plaisir dans ce qui correspond à sa nature. Permission doit donc être donnée aux artistes, en vue de plaire à toutes les catégories de spectateurs, d'employer n'importe quel genre de musique pourvu qu'il soit approprié aux exigences de l'auditoire [2]).

De cette latitude concédée à l'artiste ne résulte pas encore que les citoyens bien élevés dont les âmes doivent être préservées de la corruption, puissent assister à ces spectacles où on enfreint les règles de la musique éducative. Qu'on se rassure. Aristote élargit incontinent sa théorie : ces spectacles ne sont jamais dangereux pour la noblesse des âmes, si l'artiste a assez de maîtrise dans son art pour produire la κάθαρσις, la purification.

Qu'est-ce donc que la κάθαρσις ? Le terme qui emprunté au voca-

1) L. V, ch. VII, p. 366. — 1341, b, 41.
2) Cf. texte de la *Politique, supra*, ch. III, p. 90, note 5.

bulaire médical, signifie « purgation », paraît clair. La théorie est obscure : la question a fait couler beaucoup d'encre. Toutefois l'incertitude porte sur les moyens par lesquels se produit cette « purgation » plutôt que sur l'effet même, et sur ces moyens le laconisme d'Aristote équivaut à un silence complet.

La κάθαρσις est un soulagement agréable des passions. La sensibilité humaine est toujours surchargée d'émotions. Pareil au trop-plein d'un vase, cet excès d'émotions doit s'écouler au dehors. Il nous arrive de rire, de pleurer ou de nous fâcher sans raison apparente. Après ces éclats, l'âme se retrouve en équilibre. Elle a épanché son trop-plein. Cet épanchement peut avoir lieu au théâtre. Sous l'influence de la musique et surtout de la poésie tragique, quand celles-ci bien entendu sont d'un art véritable, l'âme toujours prête à s'agiter, se laisse aller tantôt plus, tantôt moins, suivant le tempérament de chacun, à la pitié, à la terreur, à la colère, à l'enthousiasme. Mais cette agitation ne dure pas. Au terme du spectacle, par l'heureux dénouement que sait ménager l'artiste au courant de son métier, l'âme se retrouve d'aplomb, elle récupère la vue nette du monde moral. L'artiste ne doit exciter les passions que pour les calmer ensuite. A vrai dire il ne les cause pas ; elles préexistent à son œuvre ; il leur donne simplement l'occasion de se manifester. Une fois déchaînées, il les apaise. Par cette opération, il vide en quelque sorte l'âme des émotions qui l'accablaient. Celle-ci se trouve soulagée, affranchie. Elle se repose désormais dans un sentiment de bien-être et de joie pure. C'est à ce soulagement agréable des passions, en tant qu'il se produit au théâtre, qu'Aristote réserve le nom de κάθαρσις.

Le théâtre, pourvu qu'il aboutisse à la κάθαρσις, est, par le plaisir innocent qu'il procure, une heureuse diversion aux tracas de chaque jour et, calmant les passions, il remplit une fonction morale éminemment utile. Sous cette condition, il a le droit de tout dire et la plus honnête, la plus noble des âmes peut en toute sécurité en suivre les représentations, sans qu'il y ait péril qu'elle se dégrade au spectacle des passions dépeintes. Le théâtre ainsi compris peut même devenir

une école de haute éducation, et tout philosophe législateur peut l'admettre au nombre des institutions de la cité [1]).

Seulement la musique que le citoyen apprend à l'école, bornée selon le précepte d'Aristote à l'emploi d'un mode, d'un rythme et d'un instrument graves, simples et tranquilles, ne peut suffire aux besoins d'un théâtre qui vise à produire la κάθαρσις. Pour calmer les passions, il faut au préalable les évoquer. Et pour les évoquer, l'artiste doit pouvoir se servir de tous les modes, de tous les rythmes, de tous les instruments qui sont capables d'exalter l'âme. Les barrières dans lesquelles on a renfermé la musique scolaire s'abaissent devant la musique de spectacle. « Il est évident, écrit Aristote, qu'il faut se servir de toutes les harmonies, mais on ne doit pas les employer toutes de la même manière : la musique éducative se servira des modes les plus moraux, la musique qu'exécutent les autres et qu'on se borne soi-même à entendre peut employer et les modes actifs et les modes exaltés » [2]). Si le citoyen doit se borner à apprendre les harmonies

1) Sur la κάθαρσις, nous trouvons chez Aristote deux textes.

L'un, le plus étendu, se trouve dans la *Politique :* « La passion — terreur, pitié, enthousiasme — très forte chez certaines âmes, existe cependant chez toutes, à des degrés divers, il est vrai. Quelques individus y sont particulièrement enclins : ceux-ci, nous les voyons redevenir calmes sous l'influence de chants sacrés, après avoir entendu une musique qui a excité la colère dans leur âme ; c'est comme s'ils avaient pris un remède et subi une « purgation », ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως. Cette action que la musique exerce infailliblement sur les hommes disposés à la pitié, à la crainte, à la passion en général, se fait sentir sur les autres aussi dans la mesure où leur caractère le comporte : chez tous la musique produit une certaine « purgation » et un agréable soulagement, πᾶσι γίνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς. En outre, les chants « purgateurs » engendrent chez les hommes une joie innocente, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μέλη τὰ καθαρτικὰ παρέχει χαρὰν ἀβλαβῆ τοῖς ἀνθρώποις ». L. V, ch. VII, pp. 366-367. — 1342, a, 5-16.

L'autre texte se trouve dans la *Poétique :* « La tragédie est l'imitation d'une action sérieuse, complète, ayant de justes proportions. Cette imitation a lieu à l'aide d'un discours relevé par toutes espèces d'agréments [vers, musique, chant] qui se distribuent séparément dans les diverses parties. Elle se fait sous forme de drame, non de récit, et faisant passer les âmes à travers des émotions de crainte et de pitié se termine par la purgation de ces sortes de passions : δι' ἐλέου καὶ φόβου περαινόυσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν ». 1449, b, 24-28.

Ce texte de la *Poétique* est annoncé dans la *Politique :* « τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ'ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον ». L. V, ch. VII, pp. 365-366. — 1341, b, 38-40. Mais contrairement à l'attente, il est plus court et plus obscur que celui de la *Politique.*

2) Φανερὸν ὅτι χρηστέον μὲν πάσαις ἁρμονίαις, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον πάσαις χρηστέον,

doriennes, accessoirement les lydiennes et les phrygiennes, sans jamais s'initier aux harmonies hypodoriennes, hypolydiennes, hypophrygiennes, mixolydiennes et syntono-lydiennes, il peut en revanche assister à des auditions musicales où se font entendre les modes les plus divers. Ainsi en est-il des instruments et des rythmes : le citoyen restreindra ses études personnelles à la lyre et aux rythmes simples, au contraire il ne lui sera pas interdit d'être présent à des exécutions où l'on fait usage de rythmes plus compliqués, où l'on joue de la cithare, de la sambuque et même de la flûte, car la flûte elle-même peut produire la κάθαρσις [1]). Enfin si à l'école l'instrument ne sert qu'à accompagner le chant, au théâtre il a le droit de s'émanciper et de se faire entendre seul : car la musique sans parole elle aussi fait plaisir [2]). En un mot tout ce qui, dans un but de formation morale, a été défendu à la musique éducative, redevient permis à la musique de spectacle. Mais, comme cette musique, par les licences qu'on lui concède, dégrade le corps et abaisse l'âme de celui qui s'y livre, il demeure entendu que l'homme bien élevé se contentera de l'écouter sans en pratiquer l'étude, sans y participer jamais comme exécutant. Son enseignement est du ressort de l'école professionnelle dont Aristote réserve l'accès aux artisans et aux esclaves : il ne figure pas au programme de l'éducation civique. Son exécution relève de l'artiste et du virtuose qu'Aristote range, non parmi les citoyens, mais parmi cette classe de gens auxquels, dans son Etat idéal, il refuse l'exercice des droits politiques.

Grâce à cette distinction entre la musique qu'on exécute soi-même et la musique qu'on se borne à entendre, Aristote arrive à ne rien sacrifier des richesses que le génie des poètes et des compositeurs grecs a accumulées au cours des siècles. Réduisant la première à des choses très élémentaires, rendant son étude obligatoire, il contribue à

ἀλλὰ πρὸς μὲν τὴν παιδείαν ταῖς ἠθικωτάταις, πρὸς δὲ ἀκρόασιν ἑτέρων χειρουργούντων καὶ ταῖς πρακτικαῖς καὶ ταῖς ἐνθουσιαστικαῖς. L. V, ch. VII, p. 366. — 1342, a, 1-4.

1) Ἔτι δὲ οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥστε πρὸς τούτους αὐτῷ καιρους χρηστέον ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν δύναται μᾶλλον ἢ μάθησιν. L. V, ch. VI, p. 361. — 1341, a, 21-24.

2) Τὴν δὲ μουσικὴν πάντες εἶναί φαμεν τῶν ἡδίστων, καὶ ψιλὴν οὖσαν καὶ μετὰ μελῳδίας. L. V, ch. V, p. 350. — 1339, b, 20-21.

maintenir une popularité éclairée à un art qui se compliquant et se raffinant toujours ne serait bientôt plus cultivé et même apprécié avec goût que par un petit nombre. Donnant à la seconde toutes les latitudes, autorisant le citoyen à en suivre les diverses manifestations, il ouvre une large carrière à l'essor du génie, il procure au talent un public apte à reconnaître le vrai mérite. Au total la doctrine d'Aristote ne nuit pas au développement esthétique.

On ne pourrait en dire autant de la théorie de Platon. Celui-ci ignore la distinction qu'établira le Stagirite. Il ne connaît qu'une musique et la renferme dans les bornes étroites qu'Aristote assigne à la seule musique éducative. Bien mieux, il réfute d'avance l'élargissement que son successeur, par l'habile théorie de la κάθαρσις, tentera en faveur de la musique de théâtre. Car, d'après lui, les émotions comme la colère, la terreur, la pitié, que poésie et musique nous font éprouver dans le domaine de l'idéal, sont aussi pernicieuses que si elles se passaient dans le domaine de la réalité, où d'ailleurs elles ne tardent pas à pénétrer. Un exemple fera comprendre le différend qui sépare les deux philosophes.

Quand un héros d'Homère est sous le coup d'un grand malheur, se répand en lamentations, pousse des cris, se frappe la poitrine, nous nous laissons attendrir par son sort et nous sommes bien près de pleurer avec lui. Or dans la vie, nous blâmons un homme qui, abattu par le malheur, se laisse aller jusqu'à verser des larmes : son attitude n'est pas virile, elle est à peine digne d'une femme. Dans nos propres afflictions, nous nous raidissons contre le sort mauvais, nous mettons notre point d'honneur à rester calmes et à paraître courageux. En sympathisant avec le héros d'Homère, nous applaudissons donc une conduite que nous rougirions d'avoir, si nous nous trouvions dans les circonstances décrites par le poète. Cela n'est pas sans péril. Car la fiction réagit à la longue sur la réalité. Tôt ou tard dans la vie nous imiterons le héros d'Homère que nous avons si souvent applaudi, nous pleurerons comme lui, quand nous serons frappés par les conjonctures malheureuses. Le principe est faux que les passions sont sans danger quand elles se développent dans la région de l'idéal ; l'idéal et le réel

ne sont pas séparés par une cloison hermétique ; il y a des courants qui circulent de l'un à l'autre. Aussi Platon proscrit-il de sa république toute poésie et toute musique qui provoquent en nous des sentiments que nous aurions honte d'éprouver, si le drame était vécu. Musique de spectacle et musique éducative sont soumises à la même loi sévère : elles ne se distinguent pas l'une de l'autre. La fonction poético-musicale tout entière doit être bridée avec la plus grande fermeté : « Ainsi donc, ô Glaucon, quand tu rencontreras des admirateurs d'Homère, t'affirmant que ce poète a fait l'éducation de la Grèce, que ses ouvrages sont dignes de nous apprendre à gouverner et à conduire les affaires humaines, qu'il est bon d'arranger toute notre vie selon ses préceptes, il faut être plein d'égards et de considération pour l'opinion de ces hommes qui sont remplis de mérites et leur concéder qu'Homère est le premier des poètes et le plus grand des tragiques ; mais sache que la cité, en fait de poésie, ne peut admettre que les hymnes en l'honneur des dieux et les éloges des hommes vertueux. Que si tu y reçois la muse voluptueuse, soit dans la musique, soit dans la poésie — ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν — la volupté et la douleur régneront dans la cité à la place de la loi et à la place de cette raison qui d'un avis général et invariable est ce qu'il y a de meilleur dans l'homme »[1]).

S'il fallait caractériser les deux théories rivales par des formules modernes, nous dirions que Platon est partisan de l'art subordonné à la morale, tandis que Aristote, au moins en ce qui concerne le théâtre, est partisan de l'art pour l'art. Platon veut une musique et une poésie officielles, réglées, dans toutes leurs manifestations, par la loi, qui a la charge de faire respecter la morale. Aristote, lui, consent à régler la musique scolaire, mais estimant peut-être et non sans raison que la muse officielle est toujours une pauvre muse, il concède pleine liberté aux artistes de spectacle. Ce n'est pas qu'il permette au théâtre de

1) Nous citons d'habitude Platon d'après la traduction Saisset. Ici nous nous en écartons quelque peu et nous traduisons la dernière phrase d'une manière qui fait mieux ressortir notre point de vue. — On trouvera toute la théorie que nous exposons ici dans la *République*, l. X, 605-607 ; — Saisset, pp. 486-488. — L'exemple même du héros d'Homère est emprunté à Platon : οἱ γὰρ που βέλτιστοι ἡμῶν ἀκροώμενοι Ὁμήρου... μιμουμένου τινὰ τῶν ἡρώων ἐν πένθει ὄντα καὶ μακρὰν ῥῆσιν ἀποτείνοντα ἐν τοῖς ὀδυρμοῖς...

léser la morale, mais il croit cette lésion impossible dès que l'art atteint un certain niveau. Du moment qu'une œuvre produit la κάθαρσις, elle peut mettre à la scène toutes les passions sans faire courir aucun risque à la moralité du spectateur. Par les contorsions auxquelles il se plie pour exécuter son rôle et jouer son instrument, par les sentiments souvent peu honorables qu'il doit feindre à la scène, par l'esprit de lucre qui le détermine à toutes ces bassesses, l'artiste, lui, se dégrade peut-être et dans son corps et dans son âme; mais il n'a pas rang de citoyen et n'a par conséquent nul besoin de vertu ; son cas importe peu. Il suffit que le citoyen assistant au spectacle ne soit pas exposé au même danger.

Est-il besoin de faire remarquer qu'Aristote s'est lourdement trompé sur les rapports de l'art et de la morale, sur le concours que le théâtre peut prêter à l'éducation ? Il a du reste vaguement senti lui-même le défaut de sa position, puisque, nonobstant sa théorie, il redoute l'influence du théâtre sur la jeunesse et lui interdit d'assister aux pièces comiques et satiriques où l'obcénité se donne libre cours. Il requiert un âge plus avancé pour avoir le droit d'assister à ce genre de spectacle. Il semble croire qu'une solide formation antérieure met à l'abri de tout péril [1]).

En cela consiste l'erreur : il y a des hommes qui restent toute leur vie des enfants et petit est le nombre de ceux qui peuvent en mourant se vanter d'être au bout de leur formation. Le théâtre, même quand il aboutit à la κάθαρσις, commence par étaler les passions. Il les met à nu, il fait voir comment elles naissent, se développent et s'assouvissent, il dépeint les plaisirs qu'elles procurent. Sans doute, à la fin du spectacle, tout sera remis dans l'ordre, le poète nous rendra une vue claire du juste et de l'injuste, il assurera le triomphe de la noblesse sur la bassesse, de la droiture sur l'hypocrisie. Mais en attendant le

1) Τοὺς δὲ νεωτέρους οὔτ' ἰάμβων οὔτε κωμῳδίας θεατὰς θετέον, πρὶν ἢ τὴν ἡλικίαν λάβωσιν ἐν ᾗ καὶ κατακλίσεως ὑπάρχει κοινωνεῖν ἤδη καὶ μέθης καὶ τῆς ἀπὸ τῶν τοιούτων γινομένης βλάβης ἀπαθεῖς ἡ παιδεία ποιήσει πάντας. L. IV, ch. XV, p. 329. — 1336, b, 20-23. Cf. *supra*, ch. II, pp. 60 et 61, et notre étude : ARISTOTE. *Théorie économique et Politique sociale*, p. 129. — Διὸ δεῖ τοῖς νέοις πάντα ποιεῖν ξένα τὰ φαῦλα, μάλιστα δὲ ὅσα αὐτῶν ἔχει ἢ μοχθηρίαν ἢ δυσμένειαν. *Ibid*. p. 330. — *Ibid*. 33-35.

spectateur s'est complu aux peintures voluptueuses, son imagination s'est donné libre carrière, il a pris goût au fruit défendu. Il faudrait n'être pas homme, faible et fragile comme nous sommes, pour échapper à ces impressions que le dénouement, si moral soit-il, n'anéantira jamais complètement. Le théâtre qui éveille ces impressions est mauvais. L'art ne sanctifie rien. Aristote a trop concédé au goût de son époque.

2. Les conférences publiques
La culture physique après l'éphébie

Dans la pensée d'Aristote, le théâtre prolonge en quelque sorte, après l'école, la culture des sentiments, sans préjudice d'ailleurs des avantages moraux que le citoyen peut retirer de la pratique personnelle des genres musicaux qu'il a étudiés dans sa jeunesse et qui restent permis la vie entière.

Pour la culture intellectuelle et pour la culture physique, il y a pareillement une éducation postscolaire.

A côté de l'enseignement qu'ils adressent à leurs disciples, les philosophes organisent des conférences à l'intention du grand public. Aristote, nous l'avons déjà dit, faisait le matin devant un auditoire de choix qu'il voulait familiariser avec tous les arcanes de sa doctrine, des leçons qui avaient pour objet les problèmes les plus difficiles de la science et de la philosophie ; le soir il faisait des leçons plus simples, accessibles à tous sur des matières faciles comme la rhétorique, le droit et la politique. Les leçons du matin étaient nommées par les disciples ésotériques, acroatiques ou acroamatiques. Les leçons du soir étaient publiques ou exotériques. La distinction de ces deux enseignements nettement établie par Aulu-Gelle, grammairien latin du IIe siècle après Jésus-Christ, est déjà mentionnée par Plutarque un siècle auparavant. Aristote lui-même, dans les ouvrages que nous lisons aujourd'hui sous son nom, y fait de nombreuses allusions : à tout instant, il renvoie à ses λόγοι ἐξωτερικοί, λόγοι ἐγκυκλίοι, λόγοι ἐν κοινῷ γενομένοι, ἐκδεδομένοι λόγοι, c'est-à-dire aux discours de vulgarisation qu'il a com-

posés et publiés à l'occasion de ces conférences populaires où des hommes de tout âge et de toute situation se donnaient rendez-vous. Aucun de ces discours n'est malheureusement parvenu jusqu'à nous [1]). Quoi qu'il en soit, les Grecs qui ne font pas de l'étude leur profession, qui ont quitté tôt les écoles, qui sont pris par les affaires ou par la politique, ont à leur portée des institutions analogues à ce que nous nommons aujourd'hui les Extensions universitaires où ils peuvent, sous la direction des maîtres de la pensée hellénique, utilement compléter leur formation intellectuelle.

Quant à la culture physique, elle ne peut chômer à aucun moment de l'existence. Aussi dans l'aménagement topographique de la cité idéale, la *Politique* prévoit, outre la place du marché, une autre place publique, d'aspect plus agréable et mieux ornée, strictement interdite aux marchands et aux artisans, où les gens âgés se livreront aux exercices de gymnastique [2]).

3. Les biens extérieurs, particulièrement l'amitié

Education intellectuelle, éducation morale, éducation physique, commencées dans la famille, poursuivies à l'école, se continuent ainsi à travers toute la vie. Les trois réunies procurent les biens de l'âme

1) Buhle dans le tome I de ses *Aristotelis opera omnia*, a inséré une longue dissertation *de libris Aristotelis exotericis et acroamaticis*. On y trouve indiqués ou cités tous les passages de la littérature grecque et latine, qui intéressent la question. Voici le texte d'Aulu-Gelle : « Aristoteles commentationum suarum artiumque, quas discipulis tradebat, duas species habuisse dicitur. Alia erant, quae nominabat ἐξωτερικά, alia, quae appellabat ἀκροατικά. Exoterica dicebantur, quae ad rhetoricas meditationes, facultatem argutiarum, civiliumque rerum notitiam conducebant. Acroatica autem vocabantur, in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur, quaeque ad naturae contemplationes disceptationesve dialecticas pertinebant. Huic disciplinae acroaticae tempus exercendae dabat in Lyceo matutinum ; nec ad eam temere admittebat, nisi quorum antea ingenium, et eruditionis elementa, atque in dicendo studium laboremque explorasset. Illas vero exotericas auditiones [ἀκροάσεις] exercitiumque dicendi eodem in loco vesperi faciebat, easque vulgo juvenibus sine delectu praebebat, atque eum δειλινὸν περίπατον appellabat, illum alterum supra ἑωθινόν.

2) Εἴη δ' ἂν εὔχαρις ὁ τόπος, εἰ καὶ τὰ γυμνάσια τῶν πρεσβυτέρων ἔχοι τὴν τάξιν ἐνταῦθα. L. IV, ch. XI, p. 293. — 1331, a, 35-37.

A en juger par les termes employés et par les idées exprimées, ces remarques sur la culture physique paraissent empruntées à la Cyropédie de Xénophon, l. I, ch. II.

et les biens du corps. Cela ne suffit pas encore. Pour obtenir le bonheur, il faut quelque chose de plus, il faut une certaine abondance de biens extérieurs. Car le bonheur est la réunion de tous les biens possibles, τὰ ἐκτὸς τὰ ἐν τῷ σώματι τὰ ἐν τῇ ψυχῇ, et n'est pas complet dès que l'un ou l'autre d'entre eux fait défaut. Sans doute il consiste principalement dans les biens de l'âme, dans les vertus intellectuelles et morales ; mais, tout comme la santé facilite la pratique des vertus, ainsi les biens extérieurs sont favorables et à la vigueur physique et à l'exercice réglé des facultés les plus hautes. En particulier, pour être heureux, l'homme a besoin de l'aisance matérielle, d'une famille prospère, d'amitiés nombreuses et fidèles. Ce sont là les principaux biens extérieurs et, d'après Aristote, il faut convenir qu'à moins d'être exceptionnellement doué, pour l'homme qui est privé de toutes ressources, dont les enfants sont minés par le vice ou par la maladie, qui se trouve sans appui au milieu d'ennemis, il est bien difficile d'être vertueux et partant d'être heureux [1]). Si l'éducation apprend à l'homme l'art de régler sa conduite en vue du bonheur, elle doit nous armer pour la conquête de ces biens. Evidemment elle ne peut nous les donner directement ainsi qu'elle le fait pour les biens de l'âme et les biens du corps : ceux-ci, vertu ou santé, sont des habitudes ou des états de nos facultés, ceux-là sont des choses situées hors de nous. Mais elle nous communique un certain nombre de qualités, sans lesquelles il serait difficile de les acquérir ou de les conserver ou d'en user convenablement. Un homme tempérant ne dilapidera pas son patrimoine. Des enfants biens élevés seront à leur tour des parents dévoués qui, à cause de leur dévouement même, courront l'heureuse chance d'avoir une famille prospère. L'Etat doit d'ailleurs s'organiser de manière que les biens extérieurs tombent, suivant une mesure convenable, en la possession de chacun. Aristote prescrit une politique économique et une politique démologique qui ont précisément pour but d'aider le

1) Sur toutes ces idées, cf. mon étude ARISTOTE, *Théorie économique et sociale*, p. 110 et p. 124. — J'ai cité là tous les textes de la *Politique* et de l'*Ethique à Nicomaque* qui se rapportent à la question.

citoyen à s'acquérir une fortune suffisante, à faire des enfants vigoureux de corps et d'esprit [1]).

Reste le troisième bien extérieur, l'amitié, le plus important de tous, au dire du Stagirite, τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μέγιστον [2]). « Le solitaire ne peut être heureux. Nul n'aimerait d'avoir tous les biens possibles, sous la condition d'en user pour lui seul. L'homme est un être sociable, né pour la vie en commun. Celui qui est heureux n'échappe pas à cette condition. Possédant tous les biens de la nature, il doit avoir des amis : car il est meilleur de vivre avec des amis et des gens convenables qu'avec des étrangers ou avec les premiers venus » [3]). Les amitiés, nécessaires au bonheur individuel, le sont plus encore peut-être à la concorde de l'Etat et à la paix sociale. Celles-ci supposent entre les citoyens une certaine communauté de pensées et d'affections. La communauté de pensées ne suffit pas. Des hommes, sans se connaître et même en se haïssant, peuvent avoir les mêmes opinions en astronomie, en physique, en géographie. Il faut en outre communauté de sentiments. Les citoyens doivent être d'accord sur la conduite à tenir dans des cas concrets et précis. Ils doivent par exemple juger unanimement qu'il y a lieu de faire la guerre aux Lacédémoniens et de mettre tel général à la tête de l'expédition. Pour cela, il leur faut de l'affection mutuelle. Sinon, les uns proposent-ils la guerre, immédiatement les autres, par hostilité ou défiance, adoptent le parti contraire ; les uns proposent-ils la nomination de tel stratège, les autres aussitôt combattent cette candidature. En vérité il ne suffit pas d'être d'accord dans les questions scientifiques et générales pour avoir la concorde dans l'Etat, il faut en plus sentir de même dans les mêmes circonstances et agir avec ensemble. La concorde n'est pas possible, si les citoyens ne nourrissent pas à l'égard les uns des autres des sentiments d'amitié : Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται [4]). Elle est une sorte d'amitié politique : πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια [5]). L'amitié est donc aussi nécessaire

1) Cf. notre étude : *Théorie économique et Politique sociale*, ch. III.
2) *Eth. à Nic.* 1169, b, 10.
3) *Ibid.* 1169, b, 16-23.
4) *Ibid.* 1167, a, 22.
5) *Ibid.* 1167, b, 2.

aux Etats qu'aux individus, c'est elle qui assure l'union dans les cités et les législateurs doivent veiller à son maintien autant qu'à la garde de la justice : ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην [1]).

A quelles conditions l'amitié naît-elle et se conserve-t-elle ? Sa base solide, c'est la vertu. Les qualités physiques et certains biens extérieurs, comme la richesse, sont d'utiles contreforts. Par essence, l'homme vertueux est digne d'être aimé : nous avons pour lui un penchant instinctif. Un bel éphèbe au corps bien proportionné attire également notre bienveillance. Toutes les autres circonstances étant égales, le citoyen favorisé de la fortune aura une cour plus assidue. Mais, répétons-le, la vertu est par excellence le fondement de l'amitié : μάλιστα μὲν οὖν ἐστὶ φιλία ἡ τῶν ἀγαθῶν · δοκεῖ γὰρ φιλητὸν μὲν καὶ αἱρετὸν τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν [2]). L'éducation intellectuelle et morale en formant à la vertu, subsidiairement l'éducation physique par la culture de l'esthétique corporelle, contribuent donc à nous donner quelques-unes des qualités indispensables à l'acquisition d'amitiés fidèles et durables. En elles-mêmes, elles ne suffisent pourtant pas à nous créer des amis. Etre aimable et être aimé sont en effet deux choses distinctes. L'amitié ne surgit, ne se maintient et ne se développe que si une deuxième condition est donnée : la vie commune, le contact quotidien, qui permet aux individus de se découvrir l'un à l'autre, de s'apprécier mutuellement, et ensuite, sur le fondement des qualités reconnues, d'édifier l'œuvre d'affection réciproque. A bien des reprises, Aristote est revenu sur la stricte nécessité de cette condition : οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆν [4]), ἡ παροιμία « κοινὰ τὰ φίλων » ὀρθῶς [3]), τοῖς φίλοις αἱρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν [5]). L'amitié est la fleur naturelle de l'association : κοινωνία γὰρ ἡ φιλία [6]). Les amis veulent être toujours ensemble. Ils se

1) *Eth. à Nic.* 1155, a, 22-24.
2) *Ibid.* L. VIII, 1157, b, 25-27.
3) *Ibid.* L. VIII, 1157, b. 19.
4) *Ibid.* 1159, b, 31. Cf. aussi notre étude. Aristote, *Théorie économique et Politique sociale*, p. 100.
5) *Eth. à Nic.* L. IX, 1171, b, 33.
6) *Ibid.* L. IX, 1171, b, 32.

réunissent pour boire, pour jouer aux dés, pour s'appliquer à la gymnastique, pour chasser, pour étudier la philosophie [1]; ils ont besoin de n'être jamais séparés parce que la vie commune est le sol nourricier de leur affection. L'absence affaiblit les sentiments amicaux et, si elle est de longue durée, les détruit tout à fait : ἐὰν δὲ χρόνιος ἡ ἀπουσία γίνηται, καὶ τῆς φιλίας δοκεῖ λήθην ποιεῖν [2]). Mais il va de soi que pour être constamment ensemble, il faut se complaire aux mêmes joies, avoir les mêmes goûts, partager les mêmes idées. Aussi les établissements d'éducation intellectuelle, morale ou physique, réunissant les individus pour les former aux mêmes habitudes, sont par excellence les écoles d'amitié. D'après ce que nous apprennent diverses inscriptions, postérieures il est vrai au IVe siècle, les élèves ayant fréquenté le même gymnase, forment sous le nom de οἱ ἀπὸ ou ἐκ τοῦ γυμνασίου des ligues organisées, ayant leurs statuts, leurs réunions, leur but social particulier et souvent même la personnalité juridique. On noue au collège des amitiés qui survivent à la durée des études. Il arrive parfois que les élèves de plusieurs établissements s'associent en une même ligue, mais parfois aussi l'association ne comprend qu'une partie des élèves d'un collège ou d'une classe qui se sont unis par des liens spéciaux de camaraderie et d'affection ; ceux-ci se donnent alors entre autres épithètes les noms de φίλοι, συντρίκλεινοι, ἀδελφοί, selon qu'ils sont de simples amis, qu'ils mangent ensemble, ou que leur affection va jusqu'à la fraternité [3]). D'une manière générale d'ailleurs toutes les associations, grandes ou petites, semblables ou diverses de nature, d'origine et de but, peuvent faire naître et entretenir des relations affectueuses entre leurs membres. Chacune, écrit Aristote, suppose ou provoque entre les sociétaires un genre d'amitié correspondant à son caractère spécial [4]). Des Pythagoriciens, nous le savons, forment une secte qui a pour devise « entre amis, tout est commun » et dont les membres pratiquent

1) *Eth. à Nic.* L. IX, 1172, a, 3-7.

2) *Ibid.* L. VIII, 1157, b, 8-13.

3) Dumont, *Essai sur l'éphébie attique.* 1876, t. I, pp. 311 et sq. — Ziebarth. *Op. cit.* S. 90 et sq.

4) ἀκολουθήσουσι δὲ αἱ τοιαῦται φιλίαι ταῖς τοιαύταις κοινωνίαις. *Eth. à Nic.* VIII, 11. — 1160, a, 29.

d'une manière rigoureuse les devoirs de l'entr'aide [1]). Sous le nom d'*hétairies* c'est-à-dire ligues de camarades, les associations privées, très florissantes dans le monde hellénique, poursuivent les buts les plus divers. D'habitude elles se recrutent parmi des gens qui sont dans les mêmes conditions de fortune. Car elles prélèvent des cotisations qui d'après leur niveau en ouvrent et en ferment les portes à certaines catégories d'individus. Dans les *éranes*, les cotisations font masse et servent soit à organiser un repas à frais communs, soit à constituer un fonds qui sera affecté à des prêts gratuits [2]). Les *thiases* et les *orgeons* ont pour objet de rendre un culte privé à quelque Dieu : dans le riche panthéon antique, ces confréries choisissent un patron qu'elles honorent une ou plusieurs fois l'an par des fêtes, des réjouissances, des processions, des danses et des festins. La plupart de ces hétairies, comme l'insinue déjà Aristote pour son temps, malgré leur objectif religieux ou philanthropique, ne sont guère que des réunions de plaisir [3]). Au total, école, philosophie, religion, philanthropie, distraction, mille circonstances rapprochent au hasard les vies d'un certain nombre de personnes et les petits cercles d'amis se fondent nombreux dans la cité.

Cela est loin d'être un mal, mais il faut prendre garde qu'ils ne se dressent les uns contre les autres comme des groupes hostiles. Ce risque est d'autant plus grand que le cercle absorbe davantage ses membres et, pour les intégrer plus fortement, les isole mieux de tout ce qui n'est pas lui : les citoyens affiliés à des groupes différents sont presque sans rapport et se deviennent mutuellement étrangers. Comme chaque cercle a sa vie propre et tend à s'affirmer, il ne croit pouvoir mieux mettre en relief sa personnalité collective qu'en s'opposant à tous les autres. La concurrence et la rivalité ont disparu entre individus, mais pour renaître, non moins âpres et plus dangereuses peut-être, entre groupements qui sont désormais divisés d'intérêts, de tendances

1) Cf. notre étude. ARISTOTE, *Théorie économique et Politique sociale*, p. 100.

2) TH. REINACH, mot ἔρανος dans le dictionnaire de DAREMBERG.

3) Ἔνιαι δὲ τῶν κοινωνιῶν δι' ἡδονὴν δοκοῦσιν γίγνεσθαι, θιασωτῶν καὶ ἐρανιστῶν. *Eth. à Nic.* VIII, 11. — 1160, a, 20. Cf. aussi P. GUIRAUD, *La main-d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce*, p. 205.

et d'idéal. Par leur étroitesse les amitiés particulières, très précieuses pour le bonheur de ceux qui les contractent, ne nous apportent pas encore cette amitié générale qui est dans l'Etat la base de la concorde et de la paix sociale. En vue de celle-ci il faut deux choses de plus. D'abord que tous les cœurs battent à l'unisson pour le même idéal, et Aristote, dans sa pédagogie, pourvoit à cet objet en prescrivant l'éducation « une et identique » de tous les citoyens. Ensuite que l'Etat lui-même soit une vaste association où chacun se trouve en rapports fréquents, directs et personnels avec tous ses concitoyens, ait ainsi l'occasion de les connaître et partant de les aimer. L'éphébie, en confondant dans une vie commune tous les jeunes gens de dix-huit à vingt ans, correspond à ce besoin. Cependant, si le stage militaire passé, les jeunes gens s'isolent à nouveau, s'engagent dans des groupes différents, cessent d'être en contact tous avec tous, le bénéfice des deux années de vie commune est bientôt perdu pour l'amitié générale. Aussi par delà la vingtième année et pour tout le reste de la vie, faut-il prévoir une institution dont le but soit de rapprocher tous les citoyens sans exception, de les mettre face à face, échangeant librement leur propos, riant, buvant, s'amusant ensemble, apprenant à se connaître et à s'estimer, initiant pour ainsi dire à l'affection réciproque. De cette manière l'Etat, en dépit des différences de rang, d'origine, d'éducation, de fortune, deviendra une association d'amis : les petits cercles d'amitié particulière, loin de s'opposer, se fondront alors dans un grand cercle d'amitié générale.

4. Les repas publics.

Aristote paraît destiner les repas en commun à remplir cette fonction. Il y attache une très grande importance. Il marque cette importance en en faisant l'historique détaillé. Les repas en commun existent à Sparte, importés de Crète où Minos les avait établis. Ils existent à Carthage [1]). Ils ont pris naissance chez les Oenotriens qui les reçurent

1) L. II, ch. II, p. 78. — 1263, b, 41 ; ch. VI, p. 127. — 1271, a, 29; ch. VII, p. 132. — 1272, a, 13; ch. VIII, p. 137. — 1272, b, 33.

de leur roi Italos et en mémoire de ce législateur s'appelèrent Italiens. L'usage en subsiste encore dans quelques endroits du pays. Il s'était maintenu chez les Opiques qui habitaient les rivages de la mer Tyrrhénienne et se nomment aujourd'hui Ausoniens, chez les Choniens qui occupaient dans une contrée appelée Syrte, les bords de la mer Ionienne [1]). Quand une institution a cette antiquité et cette universalité, quand le génie inventif des hommes se rencontre partout pour l'établir, il y a lieu de croire qu'elle répond à un besoin urgent et profond de l'ordre éternel, les mêmes nécessités conduisant aux mêmes découvertes. Toute discussion est inutile à son sujet, il faut s'empresser de l'introduire où elle n'existe pas encore, de la perfectionner où elle est déjà établie [2]). En politique, on ne saurait trop tenir compte de l'expérience du passé. Tout ou presque tout a été découvert. Il n'y a rien à inventer. Mais des institutions imaginées, les unes ont été d'emblée écartées comme inadmissibles, d'autres ont échoué à l'essai, d'autres enfin ont résisté à l'action du temps et par là même ont prouvé leur grande valeur. Si une institution que notre cerveau imagine, était bonne et utile, le temps l'aurait certainement produite depuis bien des années ; et si le temps produit et maintient une institution, depuis des siècles, dans les circonstances les plus diverses, c'est la preuve de son utilité et même de sa nécessité [3]).

1) L. IV, ch. IX, pp. 280 à 282. — 1329, b, 5-23.

2) « La première origine des repas en commun remonte aux Oenotriens ; la première origine de la division du peuple en classes remonte aux Egyptiens, à la royauté de Sésostris qui est bien antérieure à celle de Minos. Il est naturel de penser que ces deux institutions et bien d'autres encore furent découvertes au cours des siècles un grand nombre de fois, peut-être une infinité de fois. Car les mêmes nécessités conduisent partout aux mêmes usages. Ces usages une fois établis reçoivent avec le temps, quant à leur aspect extérieur et quant à leur organisation, les perfectionnements raisonnables. Telle est la marche que paraissent suivre les institutions politiques. Tout y remonte à des temps reculés, témoin l'Egypte qui est le plus ancien des peuples et qui depuis toujours a ses lois et son ordre politique. C'est pourquoi il faut sagement tirer parti des découvertes [*]) antérieures et n'innover sur un point quelconque que si le passé ne fournit aucune sorte d'indication ». L. IV, ch. IX, p. 282. — 1329, 22-35.

3) « N'oublions pas qu'on doit tenir compte du passé et des nombreuses années écoulées, pendant lesquelles le système de Platon, s'il est vraiment bon, n'eût pas manqué d'être décou-

*) Le texte porte εἰρημένοις, Lambin propose εὑρημένοις : nous avons adopté cette conjecture.

Aristote n'est pas un adversaire absolu de toute innovation en politique : il fait justement observer que sans innovation, il n'y aurait pas de progrès. Mais on doit se défier de tout projet d'allure extraordinaire [καινός], qui n'aurait rien d'analogue dans le passé [1]). Autant que possible, c'est à l'histoire de décider en dernier ressort. Et comme elle rend un éloquent témoignage à l'institution des repas en commun, Aristote n'hésite pas à l'introduire dans sa cité idéale [2]).

Evidemment il n'est pas question de réunir tous les citoyens autour d'une seule table : ils sont 25.000 à 30.000 à Athènes au IVme siècle. Aristote les partage en catégories pour les *syssities*. Les corps de garde et les tours dont sont flanqués les murs d'enceinte, deviennent autant de locaux où l'on mangera en commun [3]). Toutefois les principales *syssities*, celles des pontifes et de certains magistrats, auront lieu dans des endroits spécialement appropriés : les pontifes se réuniront à proximité des édifices religieux, les juges dans les environs de l'agora [4]). On groupe, dirait-on, les convives qui sont sur le même rang dans la hiérarchie politique. Le citoyen se trouve ainsi en rapport plus intime avec ses collègues en charge, et comme les fonctions publiques sont très nombreuses, de courte durée, exercées à tour de rôle, il a été après un certain temps le collègue de presque tous ses concitoyens et s'est rencontré en société familière avec chacun d'entre eux.

Nul ne doit être exclu des repas en commun. Le plus pauvre comme le plus riche y a sa place marquée. Les frais, au même titre que les dépenses pour le culte, sont portés au compte de l'Etat. Exiger un écot des participants, comme à Sparte, serait transformer un moyen d'union en instrument de discorde : les petits seraient écartés. Mieux

vert. Car tout ou peu s'en faut a été découvert en matière d'institutions sociales : mais les unes n'ont pas réussi, les autres n'ont pas même été essayées, quoique connues ». L. II, ch. II, pp. 78-79. — 1264, a, 1-5.

1) Τὸ ῥᾳδίως μεταβάλλειν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων νόμων εἰς ἑτέρους νόμους καινοὺς ἀσθενῆ ποιεῖν ἐστὶ τὴν τοῦ νόμου δύναμιν. L. II, ch. V, p. 114. — 1269, a, 22-24.

2) Περὶ συσσιτίων τε συνδοκεῖ πᾶσι χρήσιμον εἶναι ταῖς εὖ κατεσκευασμέναις πόλεσιν ὑπάρχειν. L. IV, ch. IX, p. 283. — 1330, a, 3-4.

3) Δεῖ τὸ μὲν πλῆθος τῶν πολίτων ἐν συσσιτίοις κατανενεμῆσθαι. L. IV, ch. X, p. 291. — 1331, a, 18-19 et sq.

4) L. IV, ch. XI, pp. 293-295. — 1331, b, 4-18.

vaudrait renoncer à l'institution que d'en agir ainsi. A l'association politique, comme telle, incombe le service des banquets publics. Ce service est-il onéreux ? Cela dépend de la périodicité de ces banquets. Aristote ne dit rien là-dessus. Mais cette périodicité, dans sa pensée, devait être fréquente, puisqu'il répute impossible au citoyen sans fortune de couvrir sa part sur ses deniers et de subvenir en même temps à l'entretien de son ménage [1]). On semble attribuer la même valeur aux deux dépenses et on ne pourrait certes ainsi parler, si on n'avait en vue que deux ou trois réunions annuelles.

Rien ne scelle l'amitié comme de manger souvent ensemble. Des banquets fréquents, où tous les commensaux ont les mêmes droits, où toutes les conditions sociales sont confondues, où chaque participant après quelques années de vie publique a fait la connaissance personnelle de tous ses concitoyens, sont un incontestable moyen de préparer, sinon de produire l'amitié générale. Est-ce là le but qu'Aristote assigne aux banquets publics ? Il a promis de s'en expliquer : « Sur les repas en commun, écrit-il, on est généralement d'accord qu'il est avantageux de les établir dans les cités bien organisées. Pourquoi cette opinion est aussi la nôtre, nous le dirons plus tard : ὕστερον ἐροῦμεν » [2]). Il n'a malheureusement pas tenu sa promesse. Mais on rencontre chez lui, à propos de diverses questions, tout un groupe d'idées qui font deviner ses raisons.

Ainsi recherchant de combien de citoyens l'Etat modèle doit se composer, il se déclare adversaire des cités populeuses. Car dans une cité populeuse — c'est un des arguments qu'il apporte — il y a nécessairement des citoyens qui ne peuvent se connaître et cette absence de rapports de tous avec tous entrave le bon fonctionnement de la justice et de l'administration. Le système du gouvernement direct qui est celui des républiques grecques, appelle chacun à siéger dans les tribunaux ; et certes, chacun peut se prononcer avec compétence et équité

1) Δεῖ δὲ τούτων [συσσιτίων] κοινωνεῖν πάντας τοὺς πολίτας, οὐ ῥᾴδιον τοὺς ἀπόρους ἀπὸ τῶν ἰδίων τε εἰσφέρειν τὸ συντεταγμένον καὶ διοικεῖν τὴν ἄλλην οἰκίαν. L. IV, ch. IX, p. 283. — 1330, a, 5-8.

2) *Ibid.*, p. 283. — 1330, a, 3-5.

quand il s'agit de causes où les intéressés lui sont connus, mais comment le ferait-il vis-à-vis d'inconnus ? Chacun est appelé à élire les magistrats, comment en choisira-t-il de dignes et de capables, s'il ne connaît pas tous les candidats ? Dans ces deux ordres de choses, il faut pourtant agir avec réflexion sans rien laisser à l'impulsion du moment; cela n'est évidemment pas possible dans les cités populeuses[1]). La bonne gestion des affaires publiques est donc au prix d'un contact intime de tous les citoyens. Encore cependant dans des villes de 100.000 âmes environ, comme Athènes et Corinthe, avec 25.000 à 30.000 citoyens, comment produirait-on ce contact si une institution spéciale n'y pourvoyait ? Cette institution on le devine, sera celle des banquets publics.

Aristote place les dépenses pour les banquets publics sur la même ligne que les dépenses pour le culte. La cité possède des terres dont le revenu sert à couvrir les unes et les autres [2]). Ceci est déjà tout un enseignement. Cité, religion, banquets publics sont trois institutions connexes, se rapportant au même objet. La cité établit entre ses membres un lien étroit, la religion a pour but de le consacrer, les repas en commun doivent en être le symbole. Symboles de l'alliance étroite contractée entre membres de la cité, on ne se trompe pas en considérant les repas en commun comme des moyens d'entretenir et de développer l'amitié générale.

La même conclusion se dégage des termes dans lesquels Aristote discute le communisme de Platon : « Le Bien suprême de l'Etat, écrit-il, c'est l'amitié : l'amitié réduit au minimum les risques de discorde. Socrate, il est vrai, loue de préférence l'unité de la cité. Mais l'unité nous paraît être, Socrate lui-même l'avoue, le résultat de l'amitié »[3]).

1) Πρὸς δὲ τὸ κρίνειν περὶ τῶν δικαίων καὶ πρὸς τὸ τὰς ἀρχὰς διανέμειν κατ' ἀξίαν ἀναγκαιον γνωρίζειν ἀλλήλους, ποῖοί τινὲς εἰσι τοὺς πολίτας, ὡς ὅπου τοῦτο μὴ σύμβαίνει γίνεσθαι, φαύλως ἀνάγκη γίνεσθαι τὰ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς κρίσεις, περὶ ἀμφότερα γὰρ οὐ δίκαιον αὐτοσχεδιάζειν ὅπερ ἐν τῇ πολυανθρώπῳ λίαν ὑπάρχει φανερῶς. L. IV, ch. IV, pp. 261-262. — 1326, b, 14-20.

2) Cf. *Théorie économique et Politique sociale*, p. 101.

3) Φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσι [οὕτως γὰρ ἂν ἥκιστα στασιάζοιεν], καὶ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ἐπαινεῖ μάλισθ' ὁ Σωκράτης, ὃ καὶ δοκεῖ κἀκεῖνος εἶναι φησι τῆς φιλίας ἐργον. L. II, ch. I, pp. 69 et 70. — 1262, b, 7-10.

Quand deux êtres s'aiment en effet, ils voudraient se fondre ensemble de manière à ne plus faire qu'un ? Seulement, par le communisme des femmes, des enfants et des biens, Platon poursuit une unité excessive qui loin de s'accorder avec l'amitié, favorise au contraire querelles, procès, dissensions de tout genre. L'unité et la communauté indispensables à une multitude pour constituer un Etat doivent sans doute être produites par un certain genre d'éducation. Mais ce n'est pas par le système d'éducation de Platon qu'on atteindra ce but, « c'est par les usages et coutumes, c'est par la philosophie, c'est par les lois, ainsi qu'on en a un exemple à Sparte et en Crète où le législateur par l'institution des *syssities* a établi une certaine communauté dans les choses relatives à la propriété »[1].

Amitié ! unité ! communauté ! Ces trois choses ne paraissent guère se distinguer ici et, dans le cours de la discussion, Aristote les substitue entre elles comme si elles étaient équivalentes. Ce qui produit l'une, doit du même coup produire les deux autres. Moyen d'engendrer une certaine unité et une certaine communauté parmi les citoyens, les banquets publics engendrent par le fait même des dispositions favorables à l'amitié générale. Que tel soit véritablement le but assigné aux banquets publics, cela résulte encore des explications qu'Aristote nous donne au sujet de la tyrannie. Le tyran règne à la faveur des dissensions intestines. La discorde civile le sauve. Il est avisé en dissolvant les associations privées, en interdisant les repas en commun, en faisant la guerre à toutes ces institutions d'où naissent d'habitude l'affection et la confiance mutuelles : *πρὸς σωτηρίαν τῆς τυραννίδος μήτε συσσίτια ἐᾶν μήτε ἑταιρίαν μήτε παιδείαν..., ἀλλὰ πάντα φυλάττειν ὅθεν εἴωθε γίνεσθαι δύο, φρόνημά τε καὶ πίστις*[2]. On ne peut dire plus clairement que les *syssities* doivent contribuer à l'union amicale de tous les citoyens.

Que les repas en commun aient la vertu de transformer l'Etat en

1) Ἀλλὰ δεῖ πλῆθος ὂν διὰ τὴν παιδείαν κοινὴν καὶ μίαν [πόλιν] ποιεῖν· καὶ τόν γε μέλλοντα παιδείαν εἰσάγειν, καὶ νομίζοντα διὰ ταύτης ἔσεσθαι τὴν πόλιν σπουδαίαν, ἄτοπον τοῖς τοιούτοις οἴεσθαι διορθοῦν, ἀλλα μὴ τοῖς ἔθεσι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ τοῖς νόμοις, ὥσπερ τὰ περὶ τὰς κτήσεις ἐν Λακεδαίμονι καὶ Κρήτῃ τοῖς συσσιτίοις ὁ νομοθέτης ἐκοίνωσεν. L. II, ch. II, p. 78. — 1263, b, 36-42.

2) Cf. *supra*, p. 19, note 1.

une société d'amis, nous en doutons aujourd'hui. Nous sommes même tentés de sourire en comparant la petitesse du moyen à la grandeur du but. Mais l'idée d'une institution spéciale ayant pour objet propre d'unir tous les citoyens par les liens de l'amitié, est belle et généreuse. Pareille institution nous manque aujourd'hui. Nous sommes divisés sur tout : les esprits et les intérêts sont en désaccord. A l'intérieur de la grande société politique, les hommes se groupent en sociétés plus petites d'après les similitudes de religion ou de préjugés philosophiques, de langue ou de race, d'opinions politiques ou de préoccupations économiques. Ces petites sociétés se replient sur elles-mêmes et perdent le contact entre elles. Il en résulte une méconnaissance qui dégénère en hostilité. Car on se forme un portrait chimérique, volontiers odieux, du dissident qu'on ne connaît pas. Contre les mauvais coups qu'on se plaît à prévoir, on prend résolument l'offensive. Patrons et ouvriers, rationalistes et croyants, Germains et Latins, républicains et royalistes, vivant côte à côte dans la même nation, s'apparaissent les uns aux autres comme des ennemis implacables qu'il faut abattre sans délai, pour ne pas courir le risque d'être exterminé soi-même. L'association se met au service de la lutte. Elle solidarise les individus par petits groupes qu'elle précipite ensuite avec fureur les uns sur les autres. Ces solidarités partielles reposent autant sur la communauté des haines contre l'extérieur que sur les sympathies entre leurs membres. Il n'y a pas d'amitié générale et, ce qui est pire, il n'y a pas d'institution qui se préoccupe de la faire naître. L'Eglise remplissait autrefois cette fonction. Elle n'a pas été remplacée. Les instincts de paix ne sont plus cultivés. Et cependant, malgré les innombrables divergences qui séparent aujourd'hui les membres de la même nation, il y a entre eux des sentiments communs et une essence identique : tous sont hommes et capables, par conséquent, d'entrer dans la même association fraternelle. Mais il faudrait combler l'abîme de méconnaissance et de malentendus qui les sépare. Il faudrait les amener à se rencontrer, à se parler et à se connaître. La familiarité engendre la sympathie. Nous ne pouvons guère haïr un homme à qui nous serrons la main et avec qui nous causons plusieurs fois par semaine, dont nous savons la vie avec

ses tristesses et ses joies, chez qui nous découvrons des aspirations de justice et de bonheur analogues aux nôtres, où nous avons la surprise de reconnaître une âme semblable à celle que nous possédons. Il nous manque des associations dont le but serait précisément de ménager aux hommes les plus opposés l'occasion de s'entretenir en toute simplicité, de se révéler l'un à l'autre tels qu'ils sont sans prisme déformateur. Ces contacts directs feraient tomber bien des défiances et bien des haines. Et s'il n'en résultait pas une amitié étroite, il en naîtrait au moins un esprit de camaraderie qui agirait comme baume lénifiant dans nos conflits et dans nos luttes.

On rabaisserait l'institution des repas en commun et la fonction qu'Aristote paraît leur assigner dans l'économie de la cité en les comparant aux cabarets modernes. Ceux-ci n'ont aucun rôle défini ; les *syssities* sont un rouage de l'Etat. La fréquentation du cabaret n'est imposée à personne ; l'assistance aux *syssities* est obligatoire. Nos cabarets séparent les classes au lieu de les rapprocher : par le luxe qu'ils étalent et par le prix des consommations qu'ils débitent, ils attirent une clientèle d'un certain rang et repoussent le monde qui vit au-dessous ou au-dessus de ce rang. Les *syssities* sont gratuites : payées par l'Etat, elles n'excluent personne et elles confondent toutes les conditions. Le cabaret est une place publique abritée contre la pluie, le vent et le soleil, on y entre et on en sort comme l'on veut et quand on veut ; quelques douzaines d'hommes venus par hasard le même jour à la même heure s'y rencontrent d'aventure et puis se dispersent sans avoir noué aucune sorte de lien, sans savoir si jamais ils se retrouveront encore ; le cabaret établit des contacts physiques, il ne crée pas la communication des âmes. Les *syssities* réunissent régulièrement les citoyens qui exercent les mêmes charges, qui vaquent aux mêmes affaires, qui collaborent à la même administration : aux relations officielles qui ont toujours quelque chose de froid et de contraint, qui ne révèlent pas les âmes, elles superposent des rapports plus chaleureux et moins solennels qui doivent conduire à l'intimité familière et affectueuse. Du reste, il y avait à Athènes des cabarets où l'on débitait et consommait le vin au détail. Diogène le cynique, au dire

d'Aristote, les appelait d'une manière à la fois pompeuse et ironique les *phidities* athéniennes : ὁ Κύων δὲ [ἐκάλει] τὰ καπηλεῖα τὰ Ἀττικὰ φιδίτια [1]). Si le cabaret jouait le rôle qu'il assigne aux banquets publics, pourquoi Aristote réclamerait-il, à titre de nouveauté, l'établissement des repas en commun ? Bien mieux, tant il apprécie les repas en commun, tant il méprise les débits de vin au détail. Le cabaret est une boutique de revendeur et, s'il le pouvait, Aristote anéantirait la classe des commerçants, surtout celle des détaillants [2]). Dieu sait si dans sa pensée les *phidities* publiques, communes et gratuites ne doivent pas contribuer à atteindre ce résultat.

S'il fallait à tout prix, dans nos sociétés contemporaines, trouver une institution analogue aux *syssities,* le choix se porterait de préférence sur les *settlements* américains.

Le settlement est le plus souvent un local spacieux, bien installé, mais sans luxe, où l'on trouve, outre un certain nombre de chambres à loger, tous les biens réunis de la civilisation moderne mis à la portée des classes laborieuses : salles de jeu et salles de bain, bibliothèque avec cabinet de lecture, salles de conférence et de théâtre, restaurant bon marché débitant une nourriture substantielle etc... Il a pour clientèle d'abord tous ceux qui veulent y passer les moments de loisir que laisse le travail. Y résident en permanence, mais en se relayant de semaine en semaine, de mois en mois, ou de saison en saison, un certain nombre de personnes favorisées de la fortune, des hommes et des femmes d'éducation, souvent des professeurs d'université et des étudiants. Les résidents vivent de la même vie que la clientèle, ils fréquentent les mêmes salles, fouillent dans la même bibliothèque, mangent à la même table. Pas de préséance pour personne, l'égalité absolue est la règle. Les résidents organisent des cours et des conférences. Ils donnent des avis et des conseils. On peut à tout instant venir les consulter dans leur appartement qui ne se distingue en rien des chambres occupées par les travailleurs admis au logement, et eux-mêmes à l'occasion se rendent

1) *Rhétorique,* l. III, ch. X, 1411, a, 24.

2) Cf. notre étude *Théorie économique et Politique sociale,* p. 75.

volontiers dans les appartements de leurs voisins pour y causer et nouer des relations plus intimes. Résidents et clients appartiennent à toutes les confessions et à toutes les races du monde : Baptistes, Episcopaliens, Unitariens, Catholiques romains ; Grecs, Italiens, Polonais, Russes, Allemands, Juifs parlant le « Yiddish ». On ne refuse aucun concours, on ne rebute aucune épave. Tous ensemble on discute, on fait connaissance, on apprend à s'aimer. Dans des salles bien tenues et attrayantes, on se retrouve entre les conférences ou après les travaux du jour, pour converser et se divertir honnêtement. De temps à autre, aux jours de fêtes ou le dimanche, des représentations, des concerts réunissent de fraternels spectateurs. Vivant au milieu des clients, comme leur égal et leur compagnon, les résidents apprennent par un contact intime, leurs joies, leurs chagrins et leurs souffrances, leurs torts et leurs incapacités, leurs pensées et leurs sentiments à l'égard de ceux qui sont dans une meilleure situation, et cela afin de les élever, de les aider dans la vie. L'expérience prouve du reste que tout settlement entendu et normalement dirigé est une source de lumière des *deux côtés,* pour les grands et pour les petits, pour les bienfaiteurs et pour le peuple. C'est la « porte ouverte » par laquelle passent toutes les classes de la société, le terrain où les êtres humains se retrouvent en commun et apprennent à se comprendre, à se respecter et à s'entr'aider. Dans la démocratie américaine, le settlement, école d'amitié, d'intimité, de cordialité et d'égalité, contribue à assimiler et à américaniser les multitudes hétérogènes qui, depuis quarante ans, débarquent sur les rives du Nouveau Monde. Il est le creuset où viennent se fondre toutes les oppositions et se couler le pur métal de la fraternité [1]).

Rien de neuf sous le soleil. Les banquets publics dans les cités grecques sont, avec un recul de quelque vingt siècles, des institutions, je ne dis pas équivalentes, mais correspondantes aux settlements

1) Il existe sur les *settlements* une littérature abondante. J'ai résumé ici, et presque cité textuellement par endroit, deux articles parus dans la *Réforme sociale,* 1901, tome II, p. 416 et p. 476 : *Les settlements sociaux,* dus à la plume de M. Paul Escard.

américains. Par des moyens différents ils poursuivent le même but qui est de fondre en un tout harmonique les éléments disparates de la cité.

Il est impossible de ne pas être frappé de ce fait que la plupart des mots de la langue grecque qui désignent le repas en commun, suggèrent en même temps l'idée d'affection. Les ἔρανοι, de ἐράω qui signifie aimer, sont des repas à frais communs et le banquet fraternel qui réunit les premiers chrétiens à l'issue des saints mystères se nomme l'agape, ἀγάπη, c'est-à-dire affection. Les syssities lacédémoniennes portent le nom spécial de Φιδίτια [1]). Aristote se tait sur l'origine et le sens du mot. Plutarque prend soin de nous éclairer : « Ces repas publics, appelés *andria* par les Crétois, sont nommés *phiditia* par les Lacédémoniens, soit par allusion à l'amitié, et à la bienveillance qu'on y remarquait, et en vertu du changement de λ en δ, soit parce qu'ils accoutumaient à la frugalité et à l'épargne » [1]). Plutarque explique le nom de l'institution par les deux résultats qu'elle procure et que lui attribue l'opinion publique. Les repas en commun habituent sans doute à la tempérance, mais ils sont surtout des écoles d'amitié générale. Par le frottement de chacun avec tous, ils tendent à produire l'universelle bienveillance. Ils rappellent aux citoyens, selon l'expression du même auteur, qu'ils sont unis les uns aux autres comme les abeilles d'une ruche [3]) et que, s'ils peuvent vivre pour eux-mêmes, pour leur famille, pour leurs intimes, cet amour de prédilection ne doit jamais leur faire perdre de vue ni l'Etat dont ils sont membres, ni tous ces concitoyens dont ils sont les associés et les amis naturels.

L'amitié fait partie de la définition aristotélicienne du bonheur. Elle fait aussi partie de la définition athénienne. Entre gens riches ou simplement aisés, elle s'exprime volontiers à Athènes dans des banquets où l'on aime de se réunir le soir pour y boire, pour y chanter, pour y entendre la musique, pour y causer [4]). La plupart des associa-

1) L. II, ch. VI, p. 127. — 1271, a, 26-28.

2) *Lycurgue*, XII, 1, éd. Didot. On orthographie aussi φειδίτια, qui vient alors de φειδώ, frugalité ; tandis que φιδίτια viendrait de φιλία. GUILL. DE MOERBEKE traduit par *amicabilia*.

3) *Lycurgue*, XXV, 5.

4) CROISET, *Les démocraties antiques*, p. 177.

tions privées, éranes, thiases, orgeons, sont presque toujours des ligues d'amis qui veulent s'amuser et surtout banqueter ensemble. L'alliance des idées d'affection et de banquet est si intime qu'au moment de soulever les délicats problèmes qui se rapportent à l'amour, Platon, en vue de situer le dialogue sur une scène particulièrement évocatrice, range ses personnages autour d'une table de festin : c'est entre boire et manger qu'à tour de rôle ils émettent leur opinion. Les banquets font partie des mœurs d'Athènes.

Signe, cause et résultat de l'amitié, le banquet doit être étendu à l'Etat lui-même, puisque l'Etat autant que l'individu aspire au bonheur et ne peut y atteindre sans l'union et l'affection de tous les citoyens entre eux. Du reste cette extension n'est pas étrangère à la tradition. Le plus illustre et le plus révéré des législateurs d'Athènes, le sage Solon, avait établi l'usage des repas en commun aux frais du trésor public. A la vérité il ne permettait pas au même citoyen de s'asseoir souvent à la table commune, mais par contre il punissait celui qui refusait d'y prendre place quand le sort l'avait désigné. La première façon d'agir lui paraissait de la rapacité, l'autre lui semblait être du mépris pour les affaires publiques [1]). Dans ses vues sur l'éducation de l'amitié, Aristote ne s'écarte pas de sa manière habituelle qui est d'emprunter à l'histoire de sa patrie adoptive les grandes lignes de son idéal pédagogique.

CHAPITRE V.

Résumé et conclusion.

1. Vue sommaire de la pédagogie d'Aristote.

Pour résumer et conclure cette étude, il faut essayer de déterminer les caractères d'ensemble de la pédagogie d'Aristote.

1) Ἴδιον δὲ τοῦ Σόλωνος καὶ τὸ περὶ τῆς ἐν δημοσίῳ σιτήσεως, ὅπερ αὐτὸς παρασιτεῖν κέκληκε. Τὸν γὰρ αὐτὸν οὐκ ἐᾷ σιτεῖσθαι πολλάκις. Ἐὰν δὲ ᾧ καθήκῃ μὴ βούλεται, κόλαζει, τὸ μὲν ἡγούμενος πλεονεξίαν, τὸ δ'ὑπεροψίαν τῶν κοινῶν. Plutarque, *Solon*, XXIV, 6.

D'abord cette pédagogie est à l'intention exclusive des futurs citoyens. L'éducation des femmes, des artisans et des esclaves, dont on ne conteste pas l'importance, tombe en dehors de son champ de recherches. Pas davantage l'éducation supérieure n'a attiré l'attention du Stagirite : cette éducation ne s'adresse qu'à un petit nombre de personnes exceptionnellement favorisées des dons de la fortune et de l'intelligence. L'éducation « une et identique » telle qu'elle convient à tout homme, d'esprit moyen, de condition ordinaire, mais appelé à participer à la gestion des affaires publiques dans l'assemblée du peuple ou dans les magistratures, d'un mot l'éducation civique, voilà l'objet précis de la pédagogie d'Aristote.

Cette pédagogie est foncièrement inspirée par les besoins de l'époque. Le philosophe a vu dans la manière d'élever les futurs citoyens certains travers, des défauts nombreux, d'incontestables lacunes. A tout cela il se propose de remédier. Au moment où il écrit, le système éducatif, à Athènes et dans beaucoup d'autres cités, est en pleine crise. Divisé sur le but de la bonne éducation, on l'est naturellement sur les moyens qu'elle doit employer. Les institutions pédagogiques se contredisent et engendrent l'anarchie. Il faut remettre de l'ordre dans les idées et dans les institutions.

La crise a une origine historique. Elle provient du choc de deux tendances. Une tendance plus ancienne faisait de l'Etat la principale puissance éducative, parfois, comme à Sparte, la puissance exclusive. La loi réglait souverainement le régime pédagogique. Quand elle laissait des droits aux parents et aux individus, c'étaient de pures concessions qu'elle pouvait retirer quand bon lui semblait, elle n'avait de compte à rendre à personne de l'usage qu'elle faisait de sa toute-puissance. Sauf dans l'une ou l'autre cité, cette tendance a disparu ou est en voie de disparition. Une tendance nouvelle s'est fait jour et elle a gagné tout ce que l'autre avait perdu : les parents ont pris le dessus et, à Athènes au moins, ils sont devenus des arbitres souverains, chacun enseigne ce qui lui plaît à ses enfants et de la manière qui lui convient. L'Etat laisse faire. A la faveur de cette indifférence l'anarchie s'est déchaînée. Cette anarchie n'est que la moitié de la crise.

L'autre moitié se révèle dès qu'on compare le régime avec les idées régnantes sur la mission et les droits de l'Etat. Ce principe subsiste, vivace chez tous les philosophes, vivace dans la croyance commune, que l'homme est fait pour l'Etat, que le citoyen est fait pour la patrie. Les peuples païens sentent que la vie n'a pas son but en elle-même. Comme les dieux qu'ils possèdent sont somme toute peu honorables, et peu dignes d'être proposés en modèles à l'humanité, ils placent la fin de l'homme dans l'Etat. L'Etat a tous les droits vis-à-vis des citoyens ; les citoyens n'en ont aucun vis-à-vis de lui. Quel contraste entre la conception politique dominante et le régime d'éducation dans lequel l'Etat a laissé péricliter tous ses pouvoirs ! Désharmonie d'abord au sein des institutions pédagogiques, désharmonie ensuite entre ces institutions et les idées générales qui constituent l'esprit public : voilà de quoi se compose la crise qu'il s'agit de dénouer.

Admirateur du passé, partisan sans réticence avec toute l'antiquité de l'absolutisme du législateur, Aristote propose de restaurer le pouvoir pédagogique de l'Etat. Cependant il use de ménagements vis-à-vis des tendances nouvelles. Sans doute l'Etat n'est soumis à aucune règle autre que celle de son intérêt. Il n'y a aucun droit antérieur et supérieur au sien, devant lequel il ait le devoir de capituler. Les droits qu'il laisse aux individus sont en fait des concessions de sa bienveillance. Mais ces concessions ne sont pas toutes arbitraires et révocables à volonté. Il en est qu'il doit faire et qu'il ne peut reprendre. Ce sont celles que commande son intérêt permanent et qu'impose la nature immuable des choses. Son intérêt est d'avoir des citoyens bien élevés et pour cet objet il trouve dans la famille une collaboration plus entendue, plus dévouée et moins onéreuse que celle qu'il pourrait obtenir d'un corps de fonctionnaires appointés. La famille est une force séculaire. Sa longue durée prouve qu'elle répond à un besoin profond, essentiel. La nature l'a produite comme à dessein pour faciliter à l'Etat sa tâche d'éducateur. Chose inutile, chose nuisible même de créer pour l'exercice d'une fonction des organes artificiels quand par le fait des événements il en existe de meilleurs. L'Etat ne pourrait reprendre à la famille le rôle d'éducatrice qu'elle détient de temps

immémorial, sans enfreindre la seule règle qui le lie, la règle de son intérêt. Elle est un auxiliaire indispensable, mais il a le contrôle illimité de tout ce qu'elle accomplit. Partant, la famille jouit d'une certaine initiative et l'école d'une certaine indépendance dans la formation de la jeunesse.

Aristote rappelle à la vie le passé de la vieille Athènes. Au terme de sa réforme, l'Etat, la famille et l'école se retrouvent vis-à-vis l'un de l'autre à peu près dans la situation qu'ils avaient occupée autrefois. Mais si les parents reprennent dans le domaine de l'éducation la place subordonnée qu'ils ont occupée jadis, ils la reprennent dans des conditions de sécurité et de stabilité jusque-là inconnues : ils sont pourvus d'un titre qui les garantit contre l'arbitraire de l'autorité politique, ils détiennent leur mission d'une concession *irrévocable* de l'Etat. Tout en restreignant le pouvoir des parents qui n'était qu'un pouvoir de fait, Aristote le fortifie dans l'autonomie mesurée qu'il lui laisse en l'asseyant sur une base nouvelle et plus solide. Par là il s'oppose aux entreprises de démolition d'un Platon. Par là aussi il se met en communauté de sentiments avec une époque qui exalte le rôle de la famille, il obéit à la voix du passé sans être sourd à la voix du présent.

Même attitude dans la question du programme. L'Etat, ayant ressaisi la haute direction de l'éducation, par quelles mesures fera-t-il sentir sa rentrée en scène ? Sous l'influence des études supérieures qui s'organisent au IVe siècle, l'enseignement des lettres dans l'instruction primaire tend à se surcharger : il fait des érudits. L'enseignement de la musique se raffine et se complique : il fait des virtuoses. L'enseignement de la gymnastique mal orienté dans beaucoup de villes, bien que ce ne soit pas le cas à Athènes, fait des athlètes. Il est impossible désormais de mener de front l'étude des trois grandes divisions du programme. Erudit, virtuose et athlète, c'est trop pour la majorité des enfants. Pratiquement on sacrifie une partie du programme. L'école forme des spécialistes, brillants dans une discipline, nuls dans tout le reste. Elle ne donne plus cette culture générale, qui fait l'homme et le citoyen. Il y a eu un renversement des valeurs. L'individu a été asservi à un art, alors que les trois arts pratiqués simultanément

avaient leur fin dans l'individu et devaient développer d'une manière harmonique toutes nos facultés, l'intelligence par les lettres, le cœur par la musique, le corps par la gymnastique. Il y a lieu d'en revenir à la sévère ordonnance de l'éducation antique et, après avoir allégé les programmes, de contraindre le futur citoyen à en parcourir les diverses branches sans s'arrêter plus qu'il ne convient à aucune d'entre elles. Est-ce à dire qu'il faille restaurer le passé sans y apporter aucune modification? Ce serait méconnaître la valeur du temps. Certaines concessions aux idées nouvelles sont opportunes. Le dessin au IVe siècle s'est introduit dans l'enseignement primaire, et Aristote, bien que sa pensée manque ici de netteté, ne refuse pas, semble-t-il, de consacrer cette innovation. L'ancienne gymnastique poursuivait comme but principal l'habileté dans les exercices; la moderne, très en vogue à Athènes, vise surtout à la beauté et à l'hygiène corporelles, et Aristote, contre Platon qui est rétrograde sans réserve, y souscrit d'enthousiasme, tout en stipulant une dérogation pour la période de préparation militaire. Au surplus, même contre une éducation spécialisée il n'a rien à objecter, à condition qu'elle vienne en son temps et en son lieu, l'érudition et la science à un âge plus avancé et pour une élite seulement, les complications de la musique et de la gymnastique à l'école professionnelle et pour des gens qui n'étant pas citoyens, ont le droit de se préparer au rôle d'amuseur public. Visiblement, ici encore, Aristote a cherché et trouvé un compromis entre la tendance du passé et celle du présent.

Une réforme n'est pas justifiée par le fait qu'elle s'inspire du passé tout en tenant compte du présent. Il faut en outre la rattacher aux principes. Aristote, en philosophe, n'y manque pas. La fin de l'éducation, comme celle de toute fonction sociale, est en dernière analyse le bonheur de l'Etat. L'Etat, premier intéressé, a dans le domaine pédagogique des droits incontestables. Mais l'Etat n'est heureux que s'il se compose de gens heureux. Le bonheur de l'individu s'impose par conséquent au respect de l'Etat et détermine des droits que les pouvoirs politiques, en matière d'éducation, doivent concéder à l'initiative privée.

Les idées de bonheur et de bien suprême sont équivalentes. Le

bonheur est un bien qu'on recherche pour lui-même. Le bien qu'on recherche pour lui-même est le bien suprême. Le bien suprême d'un être est son activité spécifique portée à la plus haute perfection. Le bien suprême de l'homme est l'exercice le plus complet possible de la raison. Mais l'exercice de la raison ne se conçoit pas sans un certain déploiement des facultés inférieures, c'est-à-dire sans un certain déploiement des sentiments et des puissances corporelles. Le bonheur résulte du développement total de la personnalité, mais tel que l'esprit en soit toujours le centre de convergence. Le corps doit être cultivé pour l'âme, le sentiment pour la raison. Il faut trois enseignements en correspondance avec les trois sortes de facultés, réalisant entre eux le même ordre de subordination que les facultés auxquelles ils s'adressent. Au sommet de l'échelle éducative il y a les lettres, puis viennent la musique et la gymnastique. Faire des athlètes ou des virtuoses, c'est renverser la hiérarchie. Faire des érudits à un âge trop précoce, c'est dessécher le cœur, débiliter le corps et compromettre de manière indirecte l'essor ultérieur de l'intelligence. Rien n'empêche pourtant que dans l'enseignement professionnel à l'intention d'esclaves ou d'artisans qui ne sont pas destinés au bonheur, on puisse légitimement poursuivre tous ces buts.

Envisagé d'un certain point de vue le bonheur est la possession simultanée de tous les biens que l'homme peut désirer. Il y manquerait quelque chose si aux biens de l'âme et aux biens du corps tels que les procure une activité conforme à la loi hiérarchique, ne venaient s'ajouter dans une certaine mesure les biens extérieurs : richesses, enfants, réputation, honneurs, amitiés, etc... Une honnête fortune procure des loisirs pour la culture intellectuelle et physique, la misère astreint à des travaux pénibles qui déforment la stature ; l'aisance est un élément indispensable au bonheur. Mais toujours il y a interdiction de poursuivre les biens extérieurs d'une manière qui fasse oublier les choses plus élevées de l'âme et du corps. Parmi eux l'amitié fait l'objet d'une insistance si particulière que nous avons été conduit à lui consacrer des explications plus étendues.

Enfin entre le bonheur et la vertu il y a un parallélisme adéquat.

Le bonheur est une activité conforme à la loi de subordination des facultés ou, ce qui revient au même, une satisfaction des besoins conforme à la loi de subordination des biens. Mais la vertu est précisément cet ensemble de tendances, acquises par l'habitude, qui nous portent à une activité ainsi réglée, à une satisfaction ainsi comprise. La vie heureuse est donc nécessairement une vie vertueuse. L'individu qui travaille à son perfectionnement moral bâtit d'une main ferme et sûre l'édifice de son bonheur. A mesure qu'il rend sa conduite plus digne, il rend son existence plus agréable et plus radieuse.

En conséquence, initiant au développement harmonique de la personnalité et à un usage rationnel des biens, l'éducateur est un professeur de vertu et de bonheur. Il peut assurer l'efficacité de son enseignement par la promesse certaine d'une félicité plus grande à ceux qui dociles à ses conseils, se haussent à la pratique des vertus les plus élevées. Avec cette promesse il crée un ressort de bonne trempe à l'activité morale.

2. Le caractère laïque de l'éducation.

Cela le dispense de faire appel aux idées religieuses. Dans l'éthique et la pédagogie chrétiennes, ces idées jouent un rôle essentiel. Par suite de la justice divine, l'âme immortelle est destinée à une éternité de bonheur ou de malheur d'après l'emploi qu'elle aura fait de sa vie terrestre. Evoquant les perspectives de l'au delà, l'éducateur chrétien place au cœur de l'homme des sentiments éminemment propres à l'éloigner du mal et à le porter au bien. Et puis, comme type de conduite à proposer à la jeunesse, l'éducateur chrétien a dans le Christ, Dieu descendu à la portée des âmes en se faisant homme, un modèle absolu : il n'a pas à fabriquer péniblement un idéal, la religion lui en présente un dont la perfection, aux yeux de la raison et aux yeux de la foi, dépasse tout ce qu'il pourrait imaginer.

Aristote ne pouvait-il demander aux idées religieuses telles qu'elles avaient cours à son époque ou telles qu'il les concevait, un service analogue ? D'abord, remarquons-le, la religion ne joue aucun rôle dans

l'éducation grecque. Elle ne comporte aucun enseignement dogmatique : la théogonie est un ensemble de fables et de légendes que colportent les poètes et les récits populaires. Elle se compose surtout de rites extérieurs dont aucun n'est obligatoire et que chacun accommode à ses convenances. L'homme pieux assiste à des processions, à des sacrifices, à des réjouissances, à des banquets en l'honneur des dieux, les autres s'en dispensent. Un culte nouveau est toujours accueilli avec bonheur, parce qu'il est une occasion supplémentaire de plaisirs. La religion est un prétexte à amusement. Elle n'exerce sur la conduite morale aucune répercussion. S'il est criminel d'afficher du mépris à son égard, c'est parce qu'elle est une institution nationale, c'est parce que chaque cité ayant ses dieux et son culte propres y trouve le symbole le plus frappant de son unité et de son indépendance. La mépriser serait une trahison envers la patrie. L'école en tant qu'institution nationale, sera naturellement religieuse. Il y aura à la palestre et au gymnase des dieux de marbre ou de plâtre, d'or ou d'argent; il y aura, du moins à l'époque hellénistique, dans les locaux d'enseignement un petit temple consacré à Hermès et à Héraclès ; on interrompra même les classes par des invocations et des sacrifices à ces divinités protectrices de la jeunesse studieuse; dans des circonstances plus solennelles les enfants seront conduits en visite dans les grands temples de la cité et ils participeront aux fêtes publiques. Toujours la religion s'entrelace avec l'éducation, mais sans jamais l'influencer. Elle s'y juxtapose sans la pénétrer. On ne lui emprunte ni motifs pour les préceptes qu'on inculque, ni sanction pour les lois qu'on propose, ni modèles pour la conduite à laquelle on invite. L'éducation en vigueur n'a pas suggéré à Aristote l'idée de la valeur pédagogique de la religion.

La philosophie ne l'a pas fait davantage. Devant la critique philosophique la religion populaire est un mensonge.

A l'inverse du christianisme qui fait de la Divinité, du Christ et des saints de hauts modèles de perfection, les dieux du paganisme sont des êtres vicieux. Il faudrait être fou pour les aimer et par conséquent pour les imiter : ἄτοπον ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία [1]). Bas,

1) G. M., l. II, ch. XI. — 1208, b, 31.

vulgaires, incestueux, criminels, ivrognes et débauchés, ils ne sont que des hommes à qui nous prêtons l'éternité de même que les idées platoniciennes ne sont que des objets sensibles imaginés comme éternels [1]). Aristote ne croit pas à ces dieux : ce que le peuple en dit n'est ni bon, ni vrai, il parle d'eux au hasard [2]).

Une tradition antique, transmise dans des récits fabuleux, rapporte que les astres sont des dieux et que le divin enveloppe la nature entière. Ce que les récits ajoutent à ce fond primitif est créé de toutes pièces. La religion populaire est un habile calcul. C'est pour brider les masses, c'est pour servir des intérêts politiques qu'on a inventé des dieux à figure humaine, des dieux à face d'animaux et mille autres choses semblables [3]).

Utilisant en pédagogie la religion populaire, le Stagirite se servirait d'un mensonge, et sa probité y répugne. Mais délaissant le paganisme, ne pouvait-il au moins en appeler à la religion épurée des métaphysiciens et des philosophes ? Nous ne le croyons pas. Pour qu'une religion ait une portée éducative, il lui faut l'idée d'un juste gouvernement du monde dont les rênes soient aux mains d'une Providence sage et puissante, punissant les méchants, récompensant les bons, couronnant la vertu d'un bonheur immortel. Platon, comme on peut le voir, dans le *Timée*, dans le *Phédon* et au *livre X des Lois*, professe ces doctrines. Il pense que les dieux s'occupent des hommes et dirigent le monde avec équité. Il veut bannir Homère de l'enseignement parce que celui-ci leur prête des passions comme la colère et la vengeance, et les représente comme distribuant au hasard leurs faveurs parmi les hommes. Il croit à la survie de l'âme, à la métempsycose et il ajoute : « Lorsqu'une âme a fait des progrès marqués

1) Ἔκεινοι [οἱ θεοὺς μὲν εἶναι φάσκοντες, ἀνθρωποειδεῖς δέ]... οὐθὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους. *Mét.*, II, 2. — 997, b, 10.

2) *Poét.*, 25. — 1460, b, 37. Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs. Des origines aux temps de Plutarque.* Paris, Picard, 1904, pp. 238-239.

3) Παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τε εἰσιν οὗτοι [οἱ οὐρανοὶ] καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλεν φύσιν. Τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν · ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσιν, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις. *Mét.*, XI, 8. — 1074, b, 1-8.

soit dans le mal, soit dans le bien, par une volonté ferme et une conduite soutenue, si c'est dans le bien, et qu'elle se soit attachée à la divine vertu jusqu'à devenir en quelque sorte divine comme elle, elle reçoit de grandes distinctions, et du lieu qu'elle occupait elle passe dans une autre demeure toute sainte et plus heureuse : si elle a vécu dans le vice, elle va habiter une demeure conforme à son état » [1]). Ce spiritualisme éthique manque à la théologie et à la psychologie d'Aristote qui sous tant de rapports néanmoins surpassent celles de Platon.

Dieu, d'après Aristote, est premier moteur immobile, acte pur, substance séparée des choses sensibles, immatériel, sans partie, indivisible, infini, éternel, impassible, immuable et surtout, ce que Platon n'avait jamais bien compris, nécessairement unique : ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν [2]). En outre Dieu est l'intelligence en soi qui subsiste : étant parfaite, la pensée divine est naturellement toujours appliquée à l'objet intelligible le plus relevé qui soit. Cet objet, d'évidence, est l'intelligence divine elle-même. Dieu est une pensée qui se pense : νόησις νοήσεως [3]). Il trouve le bonheur accompli dans la contemplation de son essence. Jamais langue humaine n'avait proféré sur Dieu en soi des paroles aussi justes, aussi profondes, aussi admirables. La philosophie chrétienne n'y ajoutera rien. Mais quelle lamentable infériorité chez Aristote dès qu'il passe à l'explication des rapports de Dieu avec le monde ! Dieu, semble-t-il, n'est pour lui qu'un moteur mécanique qui fait tourner le ciel. Voici son raisonnement. Il y a dans le monde des changements de toute nature, changements de substance, changements de quantité, changements de qualité, changements de lieu. Le changement local est le premier des changements, cause et condition de tous les autres. Le premier des mouvements est le mouvement circulaire, mouvement éternel puis-

1) *Lois*, l. X, p. 231, trad. SAISSET.

2) *Métaphysique*, l. XI, ch. 8. — 1074, a, 36-37. Les chapitres 6, 7, 8, 9 et 10 du l. XI de la *Métaphysique* sont consacrés à démontrer l'existence et les attributs de Dieu. Dans le chap. 7 on trouvera à peu près tous les prédicats qu'Aristote affirme de la divinité : ἐνέργεια, ἐντελέχεια, οὐσία κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, ἄνευ ὕλης, ἀμερής, ἀδιαίρετος, ἄπειρος, ἀΐδιος, ἀπαθής, ἀναλλοίωτος.

3) *Ibid.*, ch. 9, 1074, b, 34.

qu'il revient toujours à son point de départ. Le ciel dans son ensemble est animé d'un pareil mouvement. Passant d'un lieu à un autre, le ciel est mû par une cause antérieure : rien en effet ne se meut par soi-même. Cette cause ne peut être un mouvement, car alors il faudrait recourir à une cause nouvelle pour expliquer ce mouvement, et ainsi à l'infini. Il faut donc en arriver à un premier moteur immobile qui fait tourner le ciel. Le premier moteur immobile, voilà ce que nous appelons Dieu. C'est sur cette notion initiale qu'Aristote fonde toute sa théologie et c'est d'elle qu'il déduit les attributs divins. Mais comment le premier moteur, s'il est immobile, peut-il imprimer au ciel une translation ? Aristote s'est ici tiré d'affaire par une comparaison. Dieu agit sur le monde à la manière du désirable et de l'intelligible qui tout en étant immobiles mettent cependant en exercice la volonté et l'intelligence : *τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα* [1]). Il en résulte que Dieu ne connaît pas le monde : il est comme l'intelligible qui est connu par l'intelligence sans la connaître. L'homme peut connaître Dieu. Dieu est hors d'état de connaître l'homme et le monde.

Encore cependant le premier moteur immobile, en se contemplant lui-même dans son existence et dans son essence, n'y découvre-t-il pas, comme à leur source originelle, le monde et tout ce qu'il contient ? A ce titre, le premier moteur immobile ne peut-il pas être Providence de l'univers ? Aristote n'a pas traité ce problème. Mais l'examen de ses principes conduit à une solution négative. Si Dieu avait créé le monde, en se connaissant il verrait le monde qui était en lui avant d'être hors de lui. Mais le concept de création est un concept judéo-chrétien étranger au péripatétisme. Le ciel avec tout ce qu'il renferme existe vis-à-vis de Dieu, éternel comme lui, donné en dehors de lui avec sa nature et ses forces sans aucune intervention divine. Dieu se borne à le faire tourner et à produire ainsi d'une manière indirecte et lointaine tous les changements qui dépendent de cette première translation. Dieu ignore même probablement le mouvement qu'il imprime au ciel. Car pour connaître ce mouvement, il devrait

1) *Mét.*, l. XI, ch. 7. — 1072, a, 26.

non seulement s'appréhender comme moteur, mais saisir le mobile, c'est-à-dire le ciel, à deux moments différents. Or le mobile échappe à la vue divine. Le rapport de Dieu au monde est purement mécanique et inconscient. Dieu ne connaît ni le monde ni la translation circulaire dont il l'anime. Il n'est pas Providence de l'univers. Le Dieu d'Aristote est si haut placé, si indépendant, si éternellement heureux dans la contemplation de lui-même, qu'il ne s'occupe ni des hommes, ni de leurs affaires. L'idée d'un juste gouvernement divin manque à la religion du philosophe.

L'idée nette de l'immortalité de l'âme lui fait pareillement défaut. Nous ne dirons pas précisément que pour le Stagirite la mort est le vestibule du néant. Selon lui, la destinée de l'âme est d'informer le corps. Séparée, elle n'est pas dans son état naturel : ses facultés manquent des conditions favorables à leur exercice. La survie est une existence ralentie. Les impressions sont pauvres, la pensée faible et obscure. L'âme dans l'immortalité est dans un état d'effacement qui confine au sommeil. Elle ne peut être ni très heureuse, ni très malheureuse, si tant est qu'elle soit accessible à de pareilles impressions. Dans ces impressions il y a lieu en effet de toujours distinguer deux choses : leur nature et leur intensité. Leur nature dépend de la direction de notre existence : nous sommes heureux ou malheureux suivant que notre existence est bien ou mal réglée. Leur intensité dépend de l'ampleur de notre activité : bien dirigée, la vie procure d'autant plus de satisfaction qu'elle est plus riche et plus pleine, tout comme mal dirigée, elle renforce l'adversité en proportion de son énergie. L'inactivité absolue, si elle était possible, nous mettrait au zéro d'indifférence morale. On comprend ainsi que la vie estompée qu'Aristote nous attribue dans l'immortalité, ne soit sujette ni à grande joie, ni à grande tristesse, qu'au moins rien de ce qui arrive aux morts ne soit assez fort pour altérer ni le bonheur dont ils pourraient jouir, ni le malheur dont ils pourraient souffrir. « Peut-être se demandera-t-on au sujet des morts, écrit Aristote, s'ils participent à des sentiments comme le bonheur et le malheur ? Il semble évident que si les morts éprouvent, en bien ou en mal, de telles impressions, elles soient en elles-mêmes ou par rapport

à eux faibles et effacées, en tout cas de telle intensité et de telle nature qu'elles ne puissent ni rendre heureux ceux qui ne le sont pas, ni priver les autres du bonheur qu'ils possèdent » [1]). L'âme séparée du corps est si près de l'inaction qu'elle n'est guère susceptible de béatitude et le premier moteur immobile lui-même, à supposer qu'il s'occupât des morts plus que des vivants, s'il voulait couronner la vertu d'une récompense éternelle, se heurterait à une impossibilité radicale. Par nature, le sort de toutes les âmes, dans la survie, celles des bons comme celles des méchants, est à peu près identique.

L'idée d'une Providence divine qui répartit ses faveurs à chacun suivant ses mérites et l'idée d'une immortalité dans laquelle l'âme en plein épanouissement de ses facultés sera saturée de bonheur ou bien frappée d'une manière irrémédiable, sont inconnues d'Aristote. Dépourvue de ces deux idées, la religion est l'esthétique de la vie, le luxe de la philosophie, elle n'a aucune valeur pratique ni en morale, ni en pédagogie. Aristote n'y pouvait faire appel dans son système d'éducation.

3. Courte critique.

Il y supplée en établissant entre la vertu et le bonheur, le vice et le malheur, une liaison si intime que chaque acte, dès l'instant où il est posé, trouve en lui-même, par le plaisir qu'il produit s'il est bon, par la peine qu'il suscite s'il est mauvais, une récompense ou un châtiment proportionné à sa valeur morale. L'ordre moral est constitué par des rapports harmoniques ; la justice s'accomplit toujours immédiate et complète, la réaction contre le mal intervient toujours au moment précis où il se commet. Pas n'est donc besoin d'un justicier éternel, ni d'une âme immortelle pour restaurer dans l'au-delà l'équilibre entre la faute et la peine, entre le devoir et la récompense, car cet équilibre dans ce monde n'est jamais rompu.

1) Ἴσως τὸ διαπορεῖσθαι περὶ τοὺς κεκμηκότας εἴ τινος ἀγαθοῦ κοινωνοῦσιν ἢ τῶν ἀντικειμένων. Ἔοικε γὰρ ἐκ τούτων εἰ καὶ διικνεῖται πρὸς αὐτοὺς ὁτιοῦν, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε τοὐναντίον, ἀφαυρόν τι καὶ μικρὸν ἢ ἁπλῶς ἢ ἐκείνοις εἶναι, εἰ δὲ μή, τοσοῦτόν γε καὶ τοιοῦτον ὥστε μὴ ποιεῖν εὐδαίμονας τοὺς μὴ ὄντας μηδὲ τοὺς ὄντας ἀφαιρεῖσθαι τὸ μακάριον. *Eth. à Nic.*, I, 11. — 1101, a, 35 et b, 1 à 5.

Que penser de ce système ? Elégante, mais fragile construction ! Voici le raisonnement qui l'étaye : l'homme veut être heureux ; le bonheur est le bien suprême ; le bien suprême d'un être est son activité spécifique portée au plus haut degré de perfection ; pour l'homme cette activité consiste dans les vertus intellectuelles et morales ; donc le bonheur et la vertu, tout comme leurs contraires, sont nécessairement et indissolublement unis. Ce raisonnement ne saurait prévaloir contre l'expérience. D'abord, il importe de le remarquer, le bonheur que nous considérons comme bien suprême, est un bonheur absolu, qui remplit jusqu'au bord la coupe de nos désirs. Un bonheur partiel et mélangé n'est pas une fin dernière. Si l'expérience constate que toujours une conduite vertueuse ramène à l'unité et assouvit pleinement l'ensemble de nos tendances, l'identité de la vertu et du bonheur va de soi. Malheureusement cette preuve expérimentale n'est pas faite et est peut-être impossible. Car si le bonheur est subjectif, s'il varie avec les individualités, avec les caractères et avec les habitudes, tels que l'hérédité, l'éducation, les circonstances de temps et de lieu les ont façonnés, il n'a pas de contenu uniforme et on ne peut dire qu'il consiste toujours dans la vertu. Si au contraire le bonheur est objectif, il doit résider dans une manière de vivre uniforme, mais si harmonique à tous les besoins de l'humanité qu'elle n'en laisse aucun sans satisfaction complète. Il est trop certain qu'une telle manière de vivre n'est pas de ce monde. Aristote a admis sans preuve l'identité de la vertu et du bonheur.

Au postulat de l'identité de la vertu et du bonheur, Aristote apporte d'ailleurs bientôt des réserves. Le bonheur consiste principalement, mais non exclusivement dans les biens de l'âme. A ceux-ci, pour qu'il soit parfait, doivent s'ajouter les biens du corps et les biens extérieurs. De deux hommes qui se trouvent dans les mêmes conditions au point de vue de la santé, de la fortune, de la réputation, de la famille et des amis, celui-là sera le plus heureux qui est le plus vertueux. Par contre le moins vertueux, si tout lui sourit dans la vie, pourra l'emporter en bonheur sur l'homme saint qui, plus juste, plus sage, plus tempérant, plus savant, est accablé d'épreuves et réduit au

sort de Job. La formule de la justice distributive : à mérite égal, récompense égale, n'est pas réalisée dans ce monde. En conséquence, si les biens de l'âme sont en conflit irréductible avec les biens du corps et les biens extérieurs, l'homme peut indifférement choisir les uns ou les autres sans compromettre en rien la quantité du bonheur dont il est susceptible.

Le parallélisme de la faute morale et du châtiment, dès cette vie, est moins bien établi encore. On peut admettre qu'une activité quelconque, dès qu'elle sort des bornes imposées par la raison, engendre la douleur. Boire ou manger avec excès indispose le corps ; marcher outre mesure fatigue les organes ; mentir ou voler nous perdent de réputation. Seulement on s'habitue à tout et le mal, lorsqu'il est devenu habituel, se commet facilement et sans remords ; l'impression désagréable dont il s'accompagne à l'origine et qui lutte contre lui, s'émousse à la longue, et la peine n'est presque plus ressentie. La théorie de l'habitude, telle qu'Aristote la formule, porte donc à croire que le vicieux dans ses désordres mêmes jouit d'une vie qui n'est pas sans charme et qui le pousse plus à fond encore dans l'immoralité.

Aristote propose un très bel idéal pédagogique : le développement de la personnalité intégrale avec culture prépondérante des facultés intellectuelles. Mais cet idéal, comment le faire accepter par les consciences ? Par la promesse du bonheur ? Cette promesse serait fallacieuse. Le parallélisme de la vie heureuse et de la vie vertueuse n'est démontré ni dans l'ensemble, ni dans les détails. Tous les essais de preuve viennent se heurter à cette croyance certaine que le saint n'a pas toujours dans notre société la récompense dont il est digne et que le vicieux jouit parfois d'un bonheur immérité. Contre cette croyance, attestée d'ailleurs par l'expérience quotidienne, toutes les arguties des philosophes doivent échouer. Aristote lui-même s'en rend compte et il avoue qu'il serait insensé de parler de béatitude à propos de l'homme qui, si parfait soit-il, serait livré au supplice de la roue ou succomberait sous les pires infortunes [1]). Dès lors l'éducateur, proposant un idéal, ne

1) Οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾖ ἀγαθός, ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν. *Eth. à Nic.* L. VII, ch. XIV, 1153, b, 19-21.

peut jamais garantir à la jeunesse qu'en y conformant sa conduite, elle atteindra son intérêt suprême. En se privant des secours du spiritualisme éthique, il s'est privé du moyen de persuasion le plus sûr et du moyen d'action le plus efficace. Le coup d'aile qui devait élever la vie, est désormais sans point d'appui. Tel est le principal reproche qu'il faut adresser à la pédagogie d'Aristote [1]).

Un deuxième grief, tempéré par beaucoup d'indulgence, doit

1) On lit parmi les œuvres de Plutarque un traité de l'*Éducation des enfants* (ἀγωγὴ τῶν παίδων). Ce traité est apocryphe et on désigne son auteur sous le nom de pseudo-Plutarque. Nous l'avons cité à diverses reprises à cause de ses nombreuses ressemblances avec le traité pédagogique d'Aristote. Nous jugeons utile de grouper ici les analogies principales que nous avons signalées au fur et à mesure que l'occasion s'en présentait :

1° De part et d'autre on fait abstraction de tout sentiment religieux. Cela seul suffirait à faire douter que Plutarque, esprit pieux et dévot, qui craint et révère les dieux, qui pratique la religion païenne à la façon traditionnelle, qui compte sur l'enfer pour retenir les hommes sur la pente du vice, soit l'auteur de l'*Éducation des enfants*.

2° De part et d'autre, l'éducation se divise en trois périodes dénommées à peu près de la même manière :

Aristote	*Pseudo-Plutarque*
1. τεκνοποιΐα	1. παιδοποιΐα
2. τροφή	2. τροφή
3. παιδεία	3. ἡλικία ὑπὸ παιδαγωγοῖς τέταχθαι
(Cfr. *supra*, pp. 59 et 63).	

3° De part et d'autre encore, les principes d'éducation sont les mêmes en nombre et en dénomination :

Aristote	*Pseudo-Plutarque*
1. λόγος [διδασκαλία, διδαχή]	1. λόγος [μάθησις]
2. φύσις	2. φύσις
3. ἔθος	3. ἔθος [ἄσκησις]
(Cfr. *supra*, p. 105).	

4° De part et d'autre enfin, la doctrine du bonheur est identique. Le bonheur provient de l'activité du νοῦς et de la culture philosophique. Il n'est complet cependant que si aux biens et aux vertus de l'intelligence viennent s'ajouter d'autres biens et d'autres vertus s'adressant aux facultés moins relevées de la nature humaine (cfr. *supra*, p. 102).

Plutarque se réclame de Platon et se présente comme son disciple. Le traité de l'*Éducation des enfants*, bien qu'il cite à peu près tous les philosophes à l'exception d'Aristote dont le nom n'apparaît jamais, emprunte ses éléments fondamentaux au péripatétisme. Son auteur a certainement lu l'*Ethique* et la *Politique* du Stagirite. Il en reprend les idées essentielles et la terminologie. Ceci achève de convaincre que ce livre n'appartient pas à un membre des écoles académiques, mais doit prendre place dans la production littéraire de l'école rivale. Cette école a pu renaître au temps d'Auguste avec l'édition qu'Andronicus de Rhodes donna à cette époque des œuvres d'Aristote peu connues jusque-là.

cependant être articulé. Avec toute l'antiquité, Aristote soutient que le citoyen appartient à l'Etat avant de s'appartenir à lui-même. C'est là une erreur monstrueuse qui sape à la base tout principe de liberté. Rigoureusement appliquée à l'organisation politique, elle ferait de notre société un enfer insupportable. Rigoureusement appliquée à la pédagogie, elle ferait de l'enfant la propriété absolue de l'Etat, destituerait les parents de toute autorité et conduirait au communisme d'éducation tel que Platon l'a imaginé. Appuyé sur elle Aristote a revendiqué pour les pouvoirs publics le droit de contrôler et de limiter, si c'est nécessaire, le nombre des naissances, le droit de faire un triage parmi les nouveau-nés et de vouer à la mort immédiate ceux qui sont mal conformés. Mais c'est là le seul emploi fâcheux qu'Aristote ait fait de ce détestable principe. Quand on examine l'ensemble de sa doctrine pédagogique, on arrive à la conviction qu'après avoir posé ce principe, il a cherché à en limiter les applications et à en éluder les conséquences funestes. Par des arguments d'une logique de bon aloi il a réussi à établir, au profit de la famille et de l'école un large droit d'initiative qui, pour être soumis à la surveillance de l'Etat, n'en est pas moins un rempart solide contre l'arbitraire politique.

TABLE DES MATIÈRES

II

G. COLLE

LES QUATRE PREMIERS LIVRES

DE LA

MORALE A NICOMAQUE

LES

QUATRE PREMIERS LIVRES

DE LA

MORALE A NICOMAQUE

PAR

GASTON COLLE

Je me propose d'analyser, dans les pages qui vont suivre, les quatre premiers livres de la Morale à Nicomaque : ils contiennent les principes fondamentaux de la morale Aristotélicienne, et les applications les plus significatives de ces principes. Mon examen s'arrêtera à la vertu de magnanimité. Aussi bien, les vertus morales dont il est question dans ces quatre premiers livres, présentent, au point de vue du système d'Aristote, une sorte de gradation dont la magnanimité occupe l'échelon le plus élevé. Je ne parlerai pas de la tempérance, dont le Livre quatrième ne donne qu'une esquisse, selon l'expression même du Stagirite, et qui n'est traitée à fond qu'au VII[e] Livre.

On sait que nous lisons aussi sous le nom d'Aristote la Morale à Eudème, et ce qu'on est convenu d'appeler la Grande Morale, bien qu'elle soit moins étendue que les deux autres traités. La Morale à Eudème ne fait que reproduire, tantôt littéralement, tantôt d'une manière incomplète, peu rigoureuse, avec moins de profondeur et dans un style fort inférieur, à mon avis, la Morale à Nicomaque. Je m'en

servirai quelquefois pour préciser mon exposé, mais j'en tirerai assez peu de chose. Là où la Morale à Eudème s'écarte positivement de la Morale à Nicomaque, il ne me semble pas possible d'y reconnaître la pensée authentique d'Aristote. Quant à la Grande Morale, c'est une espèce de résumé encore beaucoup moins remarquable que la Morale à Eudème. En plusieurs endroits c'est une parodie de la Morale à Nicomaque. Les raisonnements les plus sérieux du Maître y sont présentés sous une forme puérile, d'une étonnante naïveté. Nous consulterons de temps en temps la Grande Morale. Il y a, dans la Morale à Nicomaque, tel paralogisme ingénieusement dissimulé, dont le vice est mis à nu avec une belle franchise, par l'exposé parallèle de la Grande Morale. Le rédacteur de cette dernière est l'enfant terrible du Lycée, qu'il y a profit à faire parler.

* * *

De même qu'on peut se demander, au sujet des hommes, et ce qu'ils sont, soit au point de vue de leur essence, soit au point de vue de leurs qualités accidentelles, et ce qu'ils font, — on peut aussi se demander ce qu'ils doivent être, et ce qu'ils doivent faire. Mais il est bien évident que cette dernière question est elliptique. Lorsque je dis que ceci ou cela est nécessaire, je l'entends relativement à quelque chose. Lorsque je dis qu'il est nécessaire de manger, je veux dire qu'il est nécessaire de manger pour vivre. Si donc je demande ce que l'homme doit être et ce qu'il doit faire, cette question n'aura de sens que si je détermine la chose relativement à laquelle je pose ma question. Et je puis ainsi faire varier ma question à l'infini : je puis demander quelles qualités l'homme doit posséder, et ce qu'il doit faire, pour vaincre ses ennemis à la guerre, ou pour gagner beaucoup d'argent, ou pour faire des découvertes, ou pour construire bien une maison ou un navire. Et les réponses à toutes ces questions-là devront être puisées dans les sciences spéciales, comme la Stratégie, l'Economie, l'Architecture, etc.

Je n'ai pas besoin de vous faire remarquer que se proposer l'un de ces buts divers, que je viens de mentionner, est purement accidentel

à l'homme. Tout le monde ne désire pas se battre à la guerre, tout le monde ne désire pas construire un navire. Mais s'il y a quelque chose qu'il est de notre essence de désirer par-dessus toutes choses, et que nous ne pouvons pas cesser de vouloir, sans cesser de vouloir absolument, c'est-à-dire sans cesser d'être homme ; et s'il y a de certaines qualités que nous devons avoir tous, et de certaines choses que nous devons faire tous, pour atteindre à ce but suprême, la science qui nous les fera connaître devra être appelée la science de la morale. Car les règles que cette science nous prescrira, quoique s'adressant à tous les hommes en général, elle nous les prescrira sans mentionner aucune condition, parce que la condition grammaticalement sous-entendue ici, savoir : *si tu veux atteindre ton but suprême*, parce que cette condition, dis-je, sera nécessairement donnée ; si bien que ces règles auront naturellement la forme absolue de l'impératif. Et c'est bien là ce que nous appelons les règles morales.

Tout cela n'est pas dit expressément dans le début de notre traité, mais on l'y trouve certainement à la réflexion ; et c'est toujours ainsi qu'il faut se le traduire pour lui donner une portée réelle.

Maintenant, je dois vous dire que le traité d'Aristote est quelque chose de plus qu'une morale proprement dite. La morale étant une science pratique, elle ne doit, strictement, faire connaître que ce que nous devons faire pour atteindre à notre but souverain. Si elle traite aussi de ce que nous devons être, c'est ·l dire des qualités que nous devons avoir, ce sera uniquement de cel t dont l'acquisition dépend de nos actes. Au lieu de cela, Aristote e ne age aussi, quoique d'une manière incomplète, les qualités naturelle pl ns leur rapport avec le but essentiel de nos actions, et même le ème extérieurs. Son ouvrage traite en réalité de toutes les conditions emen ires à la réalisation du but suprême de l'homme. Toutefois, co 'appétit réalisation de ce but dépend surtout de nos actions et de à moins que nous pouvons acquérir volontairement, et que c'est l'ex re si dév es dernières qualités qui remplit presque tout l'ouvrage, il s abondan bsurde de l'appeler une Morale. Aristote se

Quant à savoir — et c'est ce qu'Ar pond encore bligé d'examiner

avant de poursuivre — si la Morale n'est qu'une partie de la Politique, une science auxiliaire de la Politique, comme le soutient Aristote, en vérité c'est là une question qu'on peut résoudre comme on veut. Cela dépend du point de vue auquel on se place. Tout est dans tout, il suffit de l'y mettre. Mais il est fâcheux qu'Aristote encombre ses introductions avec des confusions d'idées de ce genre. Ces anciens avaient la manie de la politique ; rien ne leur semble important que relativement à cela. Nous ne devons pas trop nous en étonner ; ils ont terriblement souffert de n'avoir point su inventer une organisation satisfaisante de l'Etat. De là leur obsession d'une cité parfaite, et cette idée saugrenue qu'une bonne constitution politique est la fin des choses humaines.

Mais quel est donc, s'il en est un, ce but suprême que l'homme poursuit toujours ? De quoi a-t-il nécessairement et toujours, en tant qu'homme, le désir ? Voilà ce qu'il faut savoir maintenant. Simple manière de parler d'ailleurs ; car la thèse d'Aristote sur ce point est connue de tout le monde : ce que nous désirons nécessairement et toujours, en tant qu'hommes, c'est le bonheur.

Mais avant de continuer, nous devons, ici encore, essayer de dire clairement quelque chose qu'Aristote ne dit point, mais que sans doute il avait dans la pensée. Et voici ce que c'est : il y a en nous une succession, presque ininterrompue, de désirs pour des jouissances diverses, dont les représentations concrètes défilent dans notre pensée. Est-ce là ce perpétuel désir de bonheur dont veut parler Aristote ? Vous voyez tout de suite que si c'était ela, nous ne pourrions jamais édifier une
il
Morale. Une Morale consi essentiellement en un ensemble de règles
se
indiquant quelles jouissa s il faut rechercher, quelles autres il faut
vari
fuir. Mais, si les jouissan oncrètes successivement désirées étaient
e doi
elles-mêmes des buts de , en dehors desquels il n'y en eût point
la gue
d'autre, en vue de qu rait-il renoncer à quelques-unes d'entre
uvertes,
elles ? Il ne se con lors d'autres règles de conduite pour
ises à tou
l'homme que celles idiqueraient, en chaque cas particulier,
éciales, co
par quels moyens i lus complètement et le plus sûrement
atteindre la jouissa ère qu'il poursuit.
soin de vous
Mais il y a au u-dessus de toutes les représentations
s, que je viens c

concrètes des jouissances, une idée générale de la jouissance, ou encore — car il ne faut pas avoir peur du mot — une idée générale du plaisir. Cette idée, notre intelligence l'a abstraite de l'expérience de tous les plaisirs qu'elle a connus. Maintenant, demander — tout en restant dans cette généralité — si nous aimons le plaisir, c'est demander si le plaisir est le plaisir, ou si nous aimons ce que nous aimons ; car le plaisir c'est ce que nous aimons. Et désirer le plaisir, c'est désirer par-dessus toutes choses le plus grand plaisir possible. Car puisque, encore une fois, le plaisir c'est ce que nous aimons, demander si nous aimons plus un plus grand plaisir, c'est demander si un plus grand plaisir est un plus grand plaisir, ou si nous aimons plus ce que nous aimons plus.

Ainsi donc, nous désirons par-dessus toutes choses le plus grand plaisir possible, et c'est là ce qu'Aristote veut dire, lorsqu'il formule le principe que l'homme désire toujours le bonheur.

Les choses étant précisées en cette manière, nous voyons bien clair, si je ne me trompe, pour aller de l'avant. L'Ethique d'Aristote consistera à répondre à cette question générale : que doit être l'homme, et que doit-il. faire, pour atteindre à son plus grand plaisir possible ? Et ce sera une Morale, dans la mesure où les conclusions, qui serviront de réponse à cette même question, seront des règles, c'est-à-dire des propositions d'ordre pratique.

Aristote commence son examen par une démonstration toute négative, assez peu méthodique d'ailleurs, qui revient à ceci. Il se demande d'abord, si le bonheur consiste dans les jouissances matérielles ; et il répond que non, parce qu'une vie exclusivement ou principalement occupée à la recherche de ces plaisirs-là, dit-il, serait une vie de brutes. Et dans la Morale à Eudème il s'exprime encore plus énergiquement sur ce point. « Certainement, dit-il, le seul plaisir de manger, ou même les jouissances de l'appétit sexuel, ne suffiraient pas pour faire préférer la vie au néant, à moins qu'on ne fût tout à fait abruti et dégradé. Le bœuf qu'on adore si dévotement en Egypte sous le nom d'Apis, a tous ces biens-là plus abondamment et en jouit mieux qu'aucun monarque du monde ». — Aristote se demande ensuite si le bonheur consiste dans la gloire. Il répond encore que non ; et la raison

principale qu'il en donne, c'est que la gloire et les honneurs semblent, dit-il, appartenir à ceux qui les dispensent, bien plutôt qu'à celui qui les reçoit. Il veut dire, je crois, que les plaisirs de la gloire sont gâtés par notre crainte de les perdre, parce qu'il ne dépend pas absolument de nous de les conserver. — Il se demande enfin, si le bonheur consiste dans la seule vertu ; et c'est encore une fois non. Il faut remarquer qu'Aristote paraît songer ici plutôt aux dispositions vertueuses de l'âme qu'à une vie occupée aux actes de la vertu, car voici la raison sur laquelle il appuie son opinion : « car, dit-il, il ne serait pas impossible que la vie d'un homme plein de vertu ne fût qu'un long sommeil et une perpétuelle inaction ». Il semble néanmoins résulter de notre passage que la vertu, même avec les actes, ne suffit point, selon Aristote, pour le bonheur. « Il se pourrait encore, dit-il, qu'un tel homme (il s'agit de l'homme plein de vertu) souffrît les plus vives douleurs et les plus grandes infortunes ; or jamais on ne pourrait soutenir que l'homme qui vivrait ainsi fût heureux ».

Nous voilà, somme toute, encore assez peu avancés. Pourtant il faut revenir en arrière. Nous savions déjà que le bien suprême, ce que l'homme désire nécessairement par-dessus tout, c'est le bonheur. Il s'agissait maintenant de montrer en quoi le bonheur consiste, ou, si vous aimez mieux, de quelle manière il peut être atteint ; et l'on vient de voir du moins en quoi il ne consiste pas. Je suis un peu gêné de devoir vous dire que tout va recommencer... Au chapitre III où nous arrivons, Aristote se remet donc à démontrer que le bien suprême c'est le bonheur. Je vous fais grâce de ses considérations sur les Idées de Platon ; c'est tout le chapitre III, où il montre que le bien suprême n'est pas l'Idée du Bien, le Bien en soi, comme le voulait Platon. Je me contenterai, pour arriver plus vite au point important, de vous exposer les arguments présentés au début du chapitre IV.

Voici le premier, dégagé des postulats mystérieux où il a plu à Aristote de l'envelopper. Le bien suprême ne pourrait être recherché en vue d'un objet autre que lui ; or, seul de toutes les fins que l'homme peut se proposer, le bonheur ne pourrait jamais être recherché que pour lui-même ; donc le bonheur seul peut être le bien suprême. La majeure

me paraît incontestable. Ce que nous pouvons désirer en vue d'autre chose ne pourrait être ce que nous aimons nécessairement par-dessus tout. Car lorsque nous recherchons une chose en vue d'une autre, non seulement nous aimons moins la première de ces deux choses que la seconde, mais, à vrai dire, nous n'aimons alors que cette dernière seule. Nous n'aimons pas le moyen comme tel, nous n'aimons que le but.

Et quant à la mineure, savoir : que seul de toutes les fins que l'homme peut se proposer, le bonheur ne pourrait jamais être recherché que pour lui-même, Aristote aurait sûrement pu en montrer l'évidence immédiate, mais il se contente d'énumérer quelques-unes des fins que l'on peut se proposer, et de faire remarquer qu'elles peuvent toutes être désirées en vue d'une autre chose et, précisément, en vue du bonheur. Quand nous poursuivons, dit-il, les honneurs, les plaisirs (entendez les plaisirs des sens), et quand nous poursuivons la science, la vertu, sous quelque forme que ce soit, nous désirons bien sans doute tous ces avantages pour eux-mêmes, puisque, indépendamment de toute autre conséquence, nous pouvons certainement désirer chacun d'eux ; mais cependant nous les désirons aussi en vue du bonheur, parce que nous voyons que tous ces avantages divers nous le peuvent assurer.

Vous aurez remarqué qu'Aristote ne dit pas du tout que les biens qu'il énumère ne puissent pas, comme le bonheur, être recherchés pour eux-mêmes. Il dit seulement qu'ils peuvent aussi être recherchés en vue d'autre chose. Et c'est bien ainsi qu'il faut dire. Tout au début de la Morale, Aristote semble affirmer que le bien suprême est le but de toutes les actions de l'homme. Et cela, à mon avis, n'est point vrai ; et en envisageant les choses de cette manière, on ajouterait encore beaucoup aux difficultés déjà si considérables du problème moral. Mais en réalité, un grand nombre de nos actions n'ont pour principe en nous que la représentation d'un plaisir concret, et nullement l'idée abstraite du bonheur. Nous agissons fréquemment de la même manière que les êtres sans raison, du moins en ce qui concerne le choix de notre but, où il n'y a très souvent pas l'ombre d'une abstraction (car quant aux moyens, c'est différent), ce qui explique bien des choses. Et quand je dis que nous ne proposons pas toujours le bonheur pour fin

à nos actions, je n'entends pas le vrai bonheur (ce serait trop évident), j'entends le bonheur abstrait, l'idée indéterminée du plus grand plaisir possible.

Tel est le premier argument d'Aristote; et voici le second. Le bien suprême doit être tel que, le possédant, nous ne désirions plus rien d'autre ; or le bonheur seul remplit encore cette condition ; il est donc le bien suprême. Et c'est évident, encore une fois, trop évident. Il est clair que nous n'aimerons par-dessus toutes choses, in abstracto, que ce qui satisferait pleinement notre désir; car comment ne préférerions-nous pas ce qui le satisferait pleinement à ce qui ne le satisferait pas pleinement ? Et il est clair aussi que le plus grand plaisir possible satisferait seul notre désir pleinement. Car le moyen, tout en possédant quelque autre chose, de ne pas désirer toujours le plus grand plaisir possible ? Tout cela, dis-je, est trop évident. Et en vérité ce sont là des pseudo-raisonnements. Car enfin, toutes ces majeures disent précisément la même chose que toutes ces conclusions, et tout revient à ceci, que nous aimons par-dessus toutes choses notre plus grand plaisir, ce qui, à mon avis, est bien la proposition la plus parfaitement tautologique qui se puisse imaginer.

(Il est vrai que Platon, avec son Idée du Bien en soi, avait réussi à obscurcir une chose si claire).

Nous voilà donc, pour la seconde fois, devant la question — une vraie question celle-là — de savoir en quoi, concrètement, consiste le bonheur.

Mais, quoique ici Aristote réponde enfin positivement à cette question, il est encore besoin de dire quelque chose de négatif, de dire encore un peu en quoi le bonheur, selon Aristote, ne consiste pas. Cela servira beaucoup à nous faire éviter toute méprise sur la portée de la solution du Stagirite.

Et premièrement, le bonheur ne consiste pas en un bien éternel situé au delà de la mort. L'homme meurt tout entier. Ou du moins, la divine intelligence qui habite en nous, n'est pas quelque chose de personnel, et, séparée de la matière, elle n'a pas d'individualité. Ne parlons pas des biens de l'autre vie, il n'y a point d'autre vie...

Secondement, le bonheur ne consiste pas en quelque chose qui soit donné par les dieux en récompense du mérite. Les dieux de la mythologie n'existent pas. Et quant à Dieu, l'acte pur, qu'il soit unique ou plusieurs, toujours est-il qu'il ne s'occupe pas de nous. Il se pense, et voilà tout.

Platon parle quelque part d'une bataille éternelle, où sont aux prises les deux races ennemies, si singulièrement différentes, non seulement d'idées mais encore de tempérament et de mœurs, qu'on a toujours distinguées parmi les hommes : ceux qui ne veulent et ne savent croire qu'à ce qu'ils peuvent voir de leurs yeux et toucher de leurs mains, et ceux qui croient autant — ou davantage — à l'invisible. Il serait, je vous assure, malaisé de dire précisément, à laquelle de ces deux races appartenait, à voir le fond des choses, le philosophe de Stagire.

Et en tout cas, si vous croyez qu'avec de telles idées et sur Dieu et sur l'âme, Aristote a pu trouver quelque chose pour sauver la Morale humaine, ou même pour donner l'illusion qu'il la sauve, il me semble que vous vous trompez.

Voici donc ce qu'il a trouvé.

Ce qui procure à chaque être sa jouissance la plus grande, c'est, en ayant toutes ses facultés dans les meilleures dispositions pour l'activité qui lui est propre, qui le spécifie, exercer cette activité.

Expliquons cela par un exemple. L'acte propre de l'œil, ce n'est pas de sentir le chaud et le froid, ou le dur et le mou, ce n'est pas de se mouvoir de gauche à droite, ou de haut en bas : ces actes-là lui sont communs avec d'autres organes ; l'acte propre de l'œil, c'est de voir. Selon le principe d'Aristote (interprété analogiquement, car l'œil n'est pas un être proprement dit, mais une partie d'un être), selon ce principe, dis-je, l'œil trouvera donc sa plus grande jouissance dans l'acte de la vision pourvu qu'il ait les qualités qu'il faut pour bien voir.

Ce principe me paraît entièrement justifié si l'on se place résolument au point de vue finaliste. Si les êtres ont véritablement une fin, je veux dire s'ils sont faits en vue de quelque chose par un être souverainement intelligent, et c'est dans l'accomplissement de leur fin qu'il

faut mettre leur plus grande jouissance, et c'est dans leur acte spécifique qu'il faut mettre leur fin. Il faut dire : l'œil est fait pour voir, et il faut ajouter : la plus grande jouissance de l'œil ou par l'œil doit consister à voir.

Et sans doute, le finalisme d'Aristote paraît, à de certains moments, se réduire à peu de chose (M. Mansion a montré cela excellemment dans sa belle *Introduction à la Physique Aristotélicienne*), et même, en bonne logique, il eût dû se réduire à presque rien, ou à rien (car enfin, il n'y a pas de démiurge pour notre philosophe, ni, à vrai dire, une âme intelligente du monde), mais, sans contredit, ce qui ressort de toute l'œuvre du Stagirite c'est que, d'après lui, tout se passe *comme si* l'univers avait été créé et ordonné par quelque intelligence supérieure ; et dès lors la thèse finaliste est impliquée dans le système, du moins comme une sorte de postulat.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, je n'ai aucune raison, pour ma part, de rejeter un principe qui, je le répète, semble certain si l'on admet que le monde est vraiment l'œuvre d'une impeccable sagesse.

Mais voyons, je vous prie, l'application du principe à l'être humain. Quel est l'acte propre de l'homme ? — C'est l'acte accompli par l'homme en tant que doué de raison. — On n'en saurait point douter ; la faculté qui spécifie l'homme, c'est la raison ; l'acte qui spécifie l'homme, ce doit donc être l'acte de la raison.

Et il y a deux sortes d'actes de la raison. Il y a celui où elle agit seule : c'est lorsqu'elle raisonne pour le plaisir de raisonner ; et il y a celui où elle dirige les actes des facultés inférieures : c'est lorsque nous faisons autre chose que de raisonner, mais que nous le faisons conformément aux indications de notre raison. Et par conséquent, la plus grande jouissance de l'homme, ce sera d'accomplir tous ces actes-là, et ce sera de les accomplir avec les dispositions les meilleures que puissent avoir, pour le plein accomplissement de ces sortes d'actes, toutes les facultés qui y interviennent. Du reste, comme une seule hirondelle ne fait pas le printemps (l'expression est d'Aristote), la vie d'un homme ne sera une vie parfaitement heureuse que si elle est remplie d'une telle activité tout le long de son cours.

Aristote est visiblement très content d'avoir trouvé cela. Je me trompe fort, ou il y a une vive satisfaction dans les lignes que voici : « Contentons-nous, dit-il, pour le moment, de cette imparfaite esquisse du bien ; c'est une nécessité peut-être utile que de commencer par en tracer d'abord ce tableau inachevé, sauf à revenir ensuite sur ces premiers traits. Du reste, une fois que l'esquisse a été bien faite, tout le monde est capable de continuer l'œuvre et d'en préciser tous les détails. C'est le temps qui trouve tous les progrès, ou du moins il est un puissant auxiliaire pour les faire découvrir. Il est la source de tous les perfectionnements des arts ; car une fois qu'un art est créé, il n'y a personne qui ne puisse contribuer à en combler successivement les lacunes... »

Autrement dit : ce que je viens de vous exposer est entièrement nouveau ; et moyennant certaines retouches, ce sera une théorie d'une si grande fécondité qu'il faudra laisser au temps le soin d'en développer toutes les conséquences. Je pourrai bien moi-même préciser encore un peu, ou montrer quelques-unes de ces conséquences, à titre d'exemple ; mais, la vie de l'homme est courte, et ce sera l'œuvre des générations futures d'édifier un grand art et toute une science sur le fondement que j'ai posé.

Vous voyez que, déjà au temps d'Aristote, les philosophes n'oubliaient pas de déclarer, au commencement de leurs ouvrages (et même en morale), que tout est encore à faire, que le fondement n'était pas encore trouvé, mais qu'ils l'apportent, et qu'ils convient tout l'avenir à y élever, pierre par pierre, l'édifice éternel. Car cette pensée-là, qui n'a jamais manqué de produire son effet, là où l'illusion était vraiment possible, cette pensée, dis-je, ou plutôt cette phrase même, avec son ambition illimitée et avec sa modestie apparente, vous la trouverez chez tout grand philosophe qui se respecte.

Elle est — vous n'en doutez pas — chez Descartes : « Or, dit-il (dans le *Discours de la Méthode*), ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché ou par la brièveté de la vie, ou par le

défaut des expériences, je jugeais qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchements que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurais trouvé, et de convier les bons esprits à tâcher de passer plus outre, en contribuant, chacun selon son inclination et son pouvoir, aux expériences qu'il faudrait faire, et communiquant aussi au public toutes les choses qu'ils apprendraient, afin que, les derniers commençant où les précédents auraient achevé, et ainsi joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allassions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire ».

Et elle est, cette phrase, chez Kant. Elle y est même trois ou quatre fois.

Henri Bergson, aux mains de qui la philosophie est devenue un art bien plus qu'une science, a fort bien rajeuni, lui aussi, le procédé ancien. « Mais, dit-il dans l'Introduction de l'*Evolution créatrice*, une philosophie de ce genre (il s'agit de la méthode intuitive) ne se fera pas en un jour. A la différence des systèmes proprement dits, dont chacun fut l'œuvre d'un homme de génie et se présente comme un bloc, à prendre ou à laisser, elle ne pourra se constituer que par l'effort collectif et progressif de bien des penseurs, de bien des observateurs aussi, se complétant, se corrigeant, se redressant les uns les autres. Aussi le présent essai ne vise-t-il pas à résoudre tout d'un coup les plus grands problèmes. Il voudrait simplement définir la méthode et faire entrevoir, sur quelques points esssentiels, la possibilité de l'appliquer ».

Et pour en revenir à Aristote, je me garderai bien de lui supposer toutes sortes d'intentions ; mais se peut-il que son principe lui parût en effet si nouveau ? Qu'il faut vivre selon la raison, on l'avait dit avant lui. Et Platon l'avait dit bien joliment : « Nous pouvons nous représenter l'homme, avait-il dit, comme une machine animée sortie de la main des dieux, soit qu'ils l'aient faite pour s'amuser, ou qu'ils aient eu quelque dessein sérieux : car après tout nous n'en savons rien. Ce que nous savons, c'est que les passions sont comme autant de cordes ou de fils, qui nous tirent chacun de son côté et qui, par l'opposition de leurs mouvements, nous entraînent vers des actions opposées. Le bon sens

nous dit qu'il est de notre devoir de ne céder qu'à l'un de ces fils, et de résister fortement à tous les autres. Ce fil n'est autre que le fil d'or, le fil sacré de la raison ».

Mais cette thèse-là, soit chez Platon soit chez Aristote, n'est-elle pas un peu creuse ? Il faut faire ce que dit la raison. C'est entendu ; les règles de la science morale (comme d'ailleurs celles de toute autre science) ne peuvent être vraies que si elles sont tracées par la raison. Mais que dit la raison ? C'est cela seul que nous voudrions savoir.

Et pourtant, dire, comme Aristote, que l'acte de la raison est l'acte propre de l'homme, que c'est là sa fin et son bonheur, ce n'est pas nécessairement ne rien dire. Vous vous rappelez qu'il y a deux actes de la raison, celui óù elle dirige et celui où elle agit toute seule, où nous pensons uniquement pour penser. Eh bien, s'en tenir à ce dernier point de vue, affirmer que l'acte absolument le plus humain, c'est l'acte de la raison théorique, l'acte de contemplation pure, c'est dire quelque chose, si je ne me trompe, et quelque chose de considérable. Car si cela est vrai, voici toute la morale : il faut faire toutes choses pour penser le plus et le mieux possible. — La formule en pourrait être la célèbre pensée de Pascal, un peu modifiée : « toute notre dignité consiste dans la pensée, travaillons donc à bien penser, voilà la morale » ; ou bien encore, sous une forme panthéistique : « tout l'effort du monde tend à se connaître, le but du monde est de produire de la raison, la philosophie est le but de la création ».

Et la morale d'Aristote aurait pu être cela, et par endroits elle est cela : « Que dans l'homme (lisons-nous au livre X de l'Ethique à Nicomaque) ce soit l'entendement, ou telle autre partie, qui paraisse faite pour avoir l'intelligence des choses vraiment belles et divines, l'acte de cette partie doit être le bonheur parfait, et cet acte est celui de la pensée et de la contemplation ». — Et encore : « De tous les actes, celui qui nous charme et nous plaît le plus c'est, de l'aveu de tout le monde, la connaissance philosophique ; il n'y a qu'elle, bien certainement, qui soit le bonheur parfait de l'homme ». Et maintenant, ce syllogisme : « Ce qui est propre à un être, et conforme à sa nature, est en outre ce qui pour lui est le meilleur et le plus agréable ; or pour

l'homme, ce qui lui est propre c'est la vie de l'entendement, puisque l'entendement est vraiment tout l'homme ; et par conséquent, la vie de l'entendement est aussi la vie la plus heureuse que l'homme puisse mener ». — Et alors, naturellement, ceci : « L'homme s'immortalise en songeant à des choses éternelles. Que l'homme s'immortalise donc autant que possible. Il faut qu'il fasse tout pour vivre de cette vie de contemplation qui l'immortalise ». Et quelques lignes plus loin : « La vie qu'on peut placer au second rang, après cette vie supérieure, c'est la vie de vertu ; celui qui est le plus cher aux dieux, ce n'est pas l'homme vertueux, c'est le savant ».

On croirait entendre Renan : Savoir est de tous les actes de la vie le moins profane, le plus saint ; la vraie prière c'est la pensée...

Remarquez bien, il s'agit de la contemplation intellectuelle ici-bas. Ah ! tout cela, transposé dans la vie future, par les docteurs chrétiens, ce sera bien aussi l'essence du bonheur, et par conséquent la fin dernière de l'homme, et le fondement de la Morale. Mais ici, maintenant, tels que nous sommes ? Dans l'état où elle est, dans sa condition présente, est-ce que l'intelligence humaine semble vraiment faite pour elle-même, et toutes les autres facultés de l'homme pour celle-là ? Est-ce que les énormes embarras que nous éprouvons dans la méditation théorique sur les principes des choses, et même sur ceux de notre propre nature, ne nous devraient pas inspirer quelque défiance à cet égard, et nous porter à croire que, maintenant du moins, la pensée nous est donnée pour bien vivre, plutôt que la vie pour bien penser ? Et est-il bien certain que la pensée pure soit pour beaucoup d'hommes un grand plaisir ? Combien peuvent la soutenir longtemps, quoi qu'Aristote en ait dit ? C'est qu'il n'y a aucune de nos facultés dont l'acte échappe si complètement, si absurdement, à notre direction. Les images intérieures, où notre entendement doit lire, sont d'une mobilité, d'une fluidité désespérante. Elles se font et se défont, n'est-il pas vrai, comme des arabesques d'écume sur une eau agitée ; elles apparaissent et s'éclipsent tour à tour, pareilles à des écritures difficiles qu'on devrait déchiffrer sous une lumière intermittente. Ajoutez que les impressions du dehors passent et repassent au hasard, oblitérant tout

cela à chaque instant. Au fond, il n'y a rien de si défectueux quand on y songe, et cela dans son essence même, rien de si inférieur à ce que nous sentons qu'il pourrait, qu'il devrait être, que le travail de la réflexion. On dirait qu'il y a quelque chose de brisé dans la plus belle de nos puissances, et nous ne l'exerçons jamais sans nous sentir étrangement humiliés. Et à vrai dire, sur le visage humain, l'expression propre de la pensée quelque peu réfléchie, est somme toute une expression de souffrance.

Il est vrai, là où Aristote exalte si haut la pensée humaine, il semble l'entendre de la possession plutôt que de la recherche de la vérité. Je veux bien, mais quelle est donc cette vérité dont la possession procure une si vive jouissance? Assurément ce n'est pas une vérité quelconque. Aristote lui-même a dit en sa Métaphysique : il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas voir. Et certes, il y a des idées belles, mais quelle est l'idée assez belle pour charmer encore quand elle ne nous étonne plus par sa nouveauté? On se lasse de tout, selon le scoliaste de Virgile, excepté de comprendre. Oui, mais on se lasse vite d'avoir compris. Quelle est donc enfin l'idée à laquelle nous devons nous attacher, et dont la contemplation est au-dessus de tous les plaisirs? La Morale à Eudème dit que c'est l'idée de Dieu. Quoi? l'idée d'un moteur immobile, d'un acte pur, l'idée d'une pensée qui serait la pensée de la pensée? Car ce n'est que cela dans Aristote. Eh bien, non, non ! et Aristote le savait bien.

Ce qu'il savait bien aussi, c'est qu'à ce principe : il faut faire toutes choses de manière à pouvoir philosopher le plus et le mieux possible, c'est qu'à ce principe, dis-je, il n'aurait jamais réussi à rattacher la vraie morale. Je n'ai pas besoin de montrer quelle espèce de morale on tirerait de ce principe-là, par une déduction très rigoureuse. Or il n'était pas dans l'intention d'Aristote d'inventer une morale nouvelle. Ce qu'il cherchait, c'était de fonder la morale antique, la morale éternelle, la morale enfin, sur quelque principe philosophique.

Et c'est pourquoi, en définitive et sauf quelques pages où elle s'engageait dans l'autre voie, l'Ethique à Nicomaque repose sur ce principe incontestable : qu'il faut en toutes choses faire ce que dit la

raison. Et la question qui se pose à nouveau, c'est donc : mais que dit la raison ? Nous verrons dans la suite si Aristote a su répondre à cette question-là.

***

Nous en sommes donc arrivés à ceci : la règle générale des actions, c'est qu'elles doivent être conformes à la raison. Et la question devant laquelle nous sommes arrêtés est celle de savoir, quelles sont donc les indications de la raison. Puisqu'il faut obéir à la raison, il s'agit de savoir ce qu'elle dit. Que dit-elle ? — Elle dit qu'en toutes choses il faut tenir le milieu. Rien de trop, rien de trop peu. — Et puis ? Et puis, c'est tout. — Eh sans doute, dirons-nous, trop c'est trop ; mais à quel point de vue faut-il se placer pour juger qu'il y a trop ou trop peu ? — Voici : beaucoup, c'est trop ; peu, c'est trop peu. Du reste, dans l'application, un homme intelligent, un honnête homme, un homme de bien, sait apprécier cela comme il faut...

Notez que je ne travestis pas. Il y a vingt endroits d'Aristote, d'où il résulte clairement que c'est bien là son dernier mot ; et je pourrais vous les citer, mais ce serait un peu fastidieux. Bref, la raison ne donne pas ses raisons. Bien entendu, l'exposé d'Aristote ne va pas vers l'impasse comme cela, en ligne droite. Dans le texte, il n'y a pas une si grande ingénuité. Cela procède par digressions, avec des considérations sur la méthode, des renvois aux principes de la logique, des détours et des retours, où l'on a bien de la peine quelquefois à retrouver le fil du raisonnement principal. Puis, aux passages critiques, là où la pétition de principe semble devoir s'avouer, on ne manque jamais de trouver quelque belle promesse destinée à faire prendre patience ; par exemple, comme ceci : « acceptons, pour le moment, ce principe qu'il faut agir selon la droite raison, nous réservant d'expliquer plus tard, plus loin, ce que c'est que la droite raison ». Et *plus tard, plus loin*, ne vient jamais. A moins que ce ne soit sous forme d'explications rapides et particulières, données en passant, incomplètes et de nul sérieux, (j'aurai d'ailleurs soin de vous les signaler). Parfois même, l'obligation de fournir l'explication attendue est habilement mise en doute : « Une

chose qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que le présent traité n'est pas de pure théorie. Ce n'est pas pour savoir ce que c'est que la vertu, que nous nous livrons à ces recherches ; c'est pour apprendre à devenir vertueux et bons. Autrement cette étude serait profondément inutile ».

Mais ce qui, surtout, donne le change, c'est que la Morale d'Aristote part en réalité de deux manières. La première est celle que je vous ai montrée jusqu'ici. Voici, en peu de mots, la seconde : Le bonheur qui est le bien, la fin de l'homme, réside nécessairement dans son activité psychologique ; c'est en effet là son activité propre, et du reste, il est clair que les biens de l'âme sont supérieurs aux biens du corps ; car l'âme est ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme. Maintenant, toute puissance produit son acte le meilleur, lorsqu'elle est dans les meilleures dispositions possibles pour produire son acte. Ainsi l'œil, dont la fin est de voir, verra le mieux s'il est dans les meilleures dispositions pour voir, en d'autres termes : s'il est bon. Pareillement, l'homme atteindra le mieux sa fin, s'il est dans les meilleures dispositions pour l'atteindre ; et ces dispositions, c'est ce qu'on appelle les vertus. Car ce sont elles qui font que l'homme est bon. Et la vertu consiste à se tenir dans le juste milieu...

Et cette seconde manière de présenter les choses, tantôt s'entrelace à la première, tantôt se combine avec elle, si bien que l'une paraît se compléter par l'autre, s'y appuyer, et qu'il faut regarder de près pour apercevoir qu'elles ne sont pas plus solides ensemble que chacune séparément, et qu'elles conduisent, toutes les deux, à la même impasse. Car enfin, ces justes milieux, d'où résulte-t-il que ce soient là les dispositions bonnes qu'il s'agit de trouver ? Et à quel point de vue faut-il se placer pour apprécier leur bonté ? Il ne sert de rien de dire, comme fait Aristote, que c'est en se tenant dans le juste milieu que l'homme accomplira bien l'œuvre qui lui est propre. Car quelle est donc l'œuvre propre de l'homme ? C'est d'agir selon la droite raison. Et nous revoilà dans la pétition de principe signalée tantôt.

C'est donc bien sans avoir réussi à découvrir un critérium, qu'Aristote s'engage dans l'étude des vertus.

Et ici nous arrivons à la distinction fameuse en vertus morales et

vertus intellectuelles. Rien de plus défectueux d'ailleurs que la manière dont Aristote en fait usage. Voyons un peu, je vous prie, ce que nous devrions trouver sous cette classification des vertus en morales et intellectuelles, si l'on voulait traiter de ces choses avec la rigueur dont elles sont susceptibles.

Ou bien la distinction serait faite selon les deux sortes d'activité où Aristote mettait le bonheur de l'homme ; nous aurions, d'un côté, les dispositions de l'âme favorables à la vie contemplative, à quelque faculté qu'elles appartinssent, et ce seraient là les vertus intellectuelles. De l'autre, nous aurions les dispositions favorables à la vie active conforme à la raison ; et ce seraient les vertus morales.

Ou bien la distinction serait faite selon les facultés. Alors, nous aurions, d'un côté, les excellences de l'intelligence, soit au point de vue de la vie contemplative soit au point de vue de la vie pratique — et ce seraient là, cette fois, les vertus intellectuelles ; de l'autre côté, nous aurions les excellences des autres facultés psychiques, et ce seraient les vertus morales.

Au lieu de cela, nous trouvons sous le nom des vertus morales, le tableau même de l'activité pratique conforme à la raison, et considérée à des points de vue d'ordre divers : notamment au point de vue de la conduite à l'égard des dangers, au point de vue de l'usage des plaisirs du goût et du toucher, au point de vue de l'usage des richesses, au point de vue des relations de société, etc. — Et sous le nom des vertus intellectuelles, nous trouvons les dispositions de l'intelligence favorables soit à la vie contemplative soit à la vie pratique.

Cette impropriété dans la terminologie et ce manque de précision dans la méthode tenaient bien un peu au fond des idées. Je ne dirai pas, assurément, qu'Aristote confond la vertú morale avec l'activité vertueuse ; mais il insiste vraiment trop sur cette pensée, inexacte après tout, qu'il n'y a point de vertu dans l'homme pendant qu'il dort (il avait d'ailleurs, plus haut, semblé admettre le contraire), et il est certain qu'en dehors de ses explications relatives à la prudence, il n'indique nulle part d'une manière satisfaisante, en quoi consistent précisément les autres dispositions de l'âme favorables à la vie vertueuse.

Et par exemple, lorsqu'il formule son principe que les vertus s'acquièrent non point par la science, comme le voulait Socrate, mais par l'habitude, par la répétition des actions vertueuses, nous voudrions savoir clairement ce que c'est qui s'acquiert ainsi. Ce n'est pas, évidemment, la vie vertueuse elle-même, et Aristote n'a pas voulu dire qu'en vivant vertueusement on finit par vivre vertueusement. Quelles sont donc, pour chacune des vertus, les parties de notre âme qui se trouvent finalement changées, à la suite d'une longue série d'actions vertueuses, et comment et dans quel sens ces parties-là se trouvent-elles changées ? Aristote se contente de nous dire en général que, par suite de la répétition des actes d'un même genre, nous accomplissons ces actes de plus en plus facilement ; mais il vaudrait la peine de savoir pourquoi il en est ainsi. Peut-être même que, si l'on serrait les choses de plus près sur ce point, on s'apercevrait qu'il y a des distinctions importantes à faire, et que le principe ne doit pas être énoncé d'une manière si absolue.

Poser comme fondement exclusif, ou presque exclusif, de toutes les vertus morales, la force de l'habitude, c'est attribuer, me semble-t-il, une importance exorbitante à l'automate que nous avons en nous. Il y a des idées qui sont des vertus toutes-puissantes, et un seul souvenir peut sanctifier ou corrompre une vie entière. Bien loin que le temps et l'habitude fortifient alors l'impulsion reçue, elle décroît au contraire, et s'éteint quelquefois, parce que le souvenir s'éloigne ou que l'idée s'affaiblit. Aristote a réagi avec excès contre la théorie de Socrate. Et je veux bien qu'il ne consente à appeler vertu que le changement produit dans l'âme par les bonnes habitudes. On peut nommer les choses comme on l'entend, pourvu qu'on l'explique. Mais enfin, le débat entre Socrate et Aristote portait sur la question de savoir ce qui, dans l'âme, rend facile la pratique du bien. Et à cette question, je crois qu'il faut répondre avant tout, avec Socrate, que ce sont les idées. Non pas que savoir en quoi consiste le bien, ou avoir senti, ne fût-ce qu'une fois, qu'il y a un plaisir profond à le poursuivre, suffise nécessairement pour nous fixer dans la vie de vertu, et qu'ainsi, comme Socrate le soutenait à tort, le vice soit identique à l'ignorance, non

certes, mais la claire connaissance du Bien, le sentiment personnel très net de sa parfaite bonté, voilà certainement en nous la condition la plus favorable qui soit, pour nous tenir éloignés du mal. Dante a dit quelque part : « C'est cette vive connaissance du Bien qui m'a sauvé des flots... » Et sûrement ils sont innombrables ceux à qui il ne manque, pour savoir marcher dans la droite voie, que d'être vraiment, sincèrement, intimement persuadés de la bonté du Bien.

* * *

Avant d'aborder l'examen particulier des vertus morales, Aristote établit solidement la distinction des actes volontaires et involontaires. Mais cette théorie est trop connue, et d'ailleurs trop évidente, pour vous y arrêter. Tout autre, je n'ai pas besoin de le faire remarquer, est la question du libre arbitre. Mais elle n'est pas traitée à fond ici. Aristote se borne à affirmer, que les actions volontaires de l'homme peuvent être ou n'être pas. Et il a bien l'air de vouloir dire qu'elles se produisent sans antécédent causal adéquat. Cela, assurément, c'est affirmer la liberté absolue de la volonté humaine ; c'est la considérer ainsi qu'il faut, me semble-t-il, la considérer : comme créatrice en quelque sorte. Etre libre, c'est créer. Il n'y a point de libre arbitre, à mon avis, si quelque chose au moins de nos actes volontaires n'est pas, en un certain sens, tiré de rien. Et je ne dis pas que cette liberté soit démontrable, si ce n'est par un appel au sens intime. Comme tous nos actes volontaires ont un antécédent, il peut toujours sembler qu'ils en sortent tout entiers. De même, s'il arrivait que, sous nos yeux, la vie jaillît de la matière inerte, il nous serait impossible de nous apercevoir, du dehors, si c'est par création.

Quoi qu'il en soit, Aristote n'essaye pas, ici, au troisième livre de la Morale à Nicomaque, de démontrer la réalité du libre arbitre. Et même, ce principe que les actes volontaires peuvent être et n'être pas, il ne le formule ainsi que dans le texte parallèle de la Morale à Eudème. Dans notre passage, il serait assez facile de faire voir que toutes les expressions qu'il emploie, et certainement tous les arguments qu'il fait valoir,

ne tendent qu'à affirmer et à établir que certaines actions de l'homme dépendent de sa volonté, ce qui est, évidemment, tout autre chose.

Il faut donc traiter maintenant, en particulier, des vertus morales. Vous vous attendez, j'imagine, à voir Aristote, avec beaucoup de subtilité, les tirer l'une après l'autre de sa formule fameuse que la vertu est un milieu entre deux extrêmes. Il s'était certainemt engagé à cela, lorsqu'il la présentait, cette formule, avec les plus belles apparences d'un principe scientifique. « Dans toute quantité continue et divisible, disait-il, on peut distinguer trois choses : d'abord le plus, puis le moins, et enfin l'égal. J'appelle l'égal l'intermédiaire entre l'excès en plus et le défaut en moins. Le milieu, quand il s'agit d'une chose, est le point qui se trouve à égale distance de l'une et l'autre des deux extrémités, et qui est un et le même dans tous les cas. Mais quand il s'agit de l'homme, le milieu c'est ce qui ne pèche ni par excès ni par défaut ; et cette égale mesure est bien loin d'être une pour tous les hommes ou la même pour tous. Je prends un exemple : en supposant que le nombre dix représente une trop grande quantité, et deux une trop petite, six sera le milieu... »

Et cela continuait sur ce ton, avec des distinctions et des sous-distinctions sur les espèces différentes de milieux, et les espèces différentes d'extrêmes. Sans doute, il restait toujours à expliquer pourquoi le milieu est le bien des actions humaines, mais c'était quelque chose assurément de montrer qu'en fait, l'activité que nous appelons bonne et vertueuse, correspond adéquatement à la définition générale. C'était aussi le moins que nous pussions exiger.

Eh bien, ce n'est pas du tout cela. Je le sais, Aristote avait pris la précaution, après avoir exposé si avantageusement son grand principe, d'ajouter : « Du reste, il faut bien dire que toute action, toute passion indistinctement, n'est pas susceptible de ce milieu. Il y a telle action, telle passion qui emporte, aussitôt qu'on en prononce le nom, l'idée du mal et du vice : ainsi la malveillance ou disposition à se réjouir du malheur d'autrui, l'impudence, l'envie ; et, en fait d'actions, l'adultère, le vol, l'assassinat. Car toutes ces choses, et toutes celles qui leur ressemblent, sont déclarées mauvaises et criminelles uniquement par

le caractère affreux qu'elles offrent, et ce n'est ni à cause de l'excès ni à cause du défaut qu'elles contiennent. Il n'y a donc jamais, dans ces choses, moyen de bien faire ; on n'y peut commettre que des fautes. Il n'y a pas, dans les cas de ce genre, à rechercher ce qui est bien ou ce qui n'est pas bien, et, par exemple, pour l'adultère, s'il a été commis avec telle personne, dans telle circonstance. D'une manière absolue, faire l'une quelconque de ces choses, c'est commettre un crime ».

Et dans la Morale à Eudème, l'auteur s'exprimait à ce sujet d'une manière encore plus précise. « Certains vices, disait-il, ne proviennent pas, il est vrai, de ce qu'on prend les choses avec plus d'emportement qu'il ne convient. Ainsi, l'on n'est pas adultère parce qu'on fréquente plus qu'il ne faut les femmes mariées ; et ce n'est pas en ce sens qu'on entend l'adultère. L'adultère lui-même est une perversité, et il suffit d'un seul acte pour qu'on puisse flétrir celui qui s'y livre ».

On ne saurait mieux dire. Mais alors, la formule ? Comment est-il possible, après cela, qu'Aristote n'ait pas vu clair dans sa propre pensée, et n'ait pas dit ceci : l'excès de certaines passions rend plus difficile la réalisation du bien et la fuite du mal ; mais le bien et le mal sont autre chose que le milieu et l'extrême. Cherchons encore, et mieux.

La vertu dont Aristote traite d'abord, c'est le courage. « Que le courage soit un milieu entre la peur et l'audace, dit-il en commençant, nous l'avons dit plus haut ». Et en effet, selon ce principe, il donne à entendre immédiatement que le courage consiste à ne point craindre certaines choses, et à en craindre certaines autres. Et c'est très bien ; mais quels sont les maux qu'il faut, si l'on est courageux, ne point craindre ? Ce sont — Aristote le dit en propres termes — les maux les plus grands. Et il ajoute : « Or c'est la mort qui est le plus redoutable de tous, car elle est la fin de toutes choses. L'homme courageux est donc celui qui ne craint point la mort ». Et, à plus forte raison, évidemment, ne craint-il ni la pauvreté, ni la maladie, ni les autres maux de ce genre, qui sont moindres.

Vous voyez tout de suite, combien nous sommes déjà loin du

principe. Si le courage ne craint pas le plus grand des maux, la mort, et qu'il consiste précisément en cela, comment pourra-t-il être un milieu, et que restera-t-il pour l'excès de l'assurance ? Voici : « il est des maux qu'on doit craindre, dit Aristote, qu'il est même honorable de craindre, et qu'il serait honteux de ne craindre point : le déshonneur, par exemple. L'homme qui craint le déshonneur est un homme estimable, et qui a le sentiment de l'honneur. Celui qui ne le craint pas, au contraire, est un misérable éhonté ». — Oui, mais pèche-t-il en cela parce qu'il a trop d'assurance, plus de force d'âme contre les maux que celui qui ne craint point la mort ? La question revient à celle de savoir si le déshonneur, la perte de la réputation, est un plus grand mal que la mort même. Et Aristote ne dira pas cela ; du reste, il vient de nous dire que la mort est le plus grand des maux. Et d'ailleurs, qui peut le plus peut le moins ; or, Aristote nous l'avoue ingénument, beaucoup ne craignent point le déshonneur qui craignent la mort : ce sont, par exemple, ceux qui fuient sur le champ de bataille.

Il est clair, n'est-ce pas, que le bien et le mal sont discernés ici par tout autre chose que le plus et le moins. La raison pour laquelle Aristote veut qu'on craigne le déshonneur, c'est évidemment que cette crainte-là nous aide à faire de belles actions ; et s'il ne veut pas que nous craignions les autres maux, c'est parce que toute autre crainte, pour ainsi dire, n'est bonne à rien — croit-il ; mais c'est encore pour une autre raison, qu'il vaut la peine de souligner. « Il se peut bien, dit Aristote, qu'il ne faille craindre ni la pauvreté, ni la maladie, ni en général aucun de ces maux qui ne viennent pas du vice, et qui ne dépendent pas de celui qui souffre ». Et voilà, chez le Stagirite, le paradoxe du Stoïcisme.

Après cela, ce qu'il faut craindre encore, selon Aristote, c'est, par exemple, les tremblements de terre et les flots de la mer. Il ne faut pas, comme les Celtes, prendre les armes pour marcher contre les vagues ; et il est permis à l'homme courageux surpris par la tempête au milieu de l'océan, de désespérer. Et vous pensez peut-être que, par là du moins nous rentrerons dans la théorie du juste milieu ? Nullement, Pourtant, ce ne serait pas difficile ; mais Aristote n'y songe guère. Ne

s'avise-t-il pas de nous dire que ceux qui affrontent ces sortes de choses, ne sont au fond que des fanfarons, qui ne recherchent que l'apparence du courage, et qui s'empressent de se sauver quand le danger devient réel ? Vous voyez bien que ceux-là non plus ne pèchent point par excès de fermeté.

Que si l'homme courageux n'est pas obligé d'opposer un visage assuré aux périls de la mer, c'est surtout parce que la mort des naufragés est sans gloire. Et savez-vous finalement ce que c'est que le courage ? Je cite textuellement : « le courage ne consiste pas à lutter contre la mort dans un cas quelconque. Dans quelles occasions s'exerce-t-il donc ? N'est-ce pas dans les plus belles et les plus illustres ? Or ces occasions sont celles qu'on trouve à la guerre. C'est là que la mort se présente entourée du danger à la fois le plus grand et le plus glorieux. C'est ce que prouvent bien ces honneurs que prodiguent aux guerriers courageux les cités et les monarques »...

Vous voyez ici, me semble-t-il, une conséquence de cette manière de voir les choses, que je vous ai signalée dès le début de cette étude, et selon laquelle la Morale n'est qu'une partie de la Politique. Si le Stagirite avait consenti à exprimer toute sa pensée, j'ai bien peur, après ce que je viens de vous citer, qu'il n'eût fait du courage une vertu purement politique, utile et bonne seulement dans la mesure où elle sert la grandeur et le salut de la cité.

Et sans doute, dans les développements qui suivent, Aristote refuse de regarder comme le courage véritable, celui des citoyens qui s'exposent à la mort pour conquérir les distinctions promises par la loi, ou même pour éviter les flétrissures et mériter les louanges. « Il faut être brave, dit-il, uniquement parce qu'il est beau de l'être ». Mais pourquoi est-il beau de l'être ? Je crois bien qu'Aristote répondrait : parce qu'il est conforme à la raison de se sacrifier pour le bien de l'Etat. Et alors, ou bien nous sommes en Politique pure, c'est-à-dire que notre Morale n'est et ne prétend à être que la recherche des moyens d'assurer le bien de la collectivité comme telle ; ou bien nous restons et voulons rester en Ethique, mais on en pose comme fondement un principe tout nouveau, le plus objectif et le plus arbitraire

possible, et c'est : que le devoir des individus consiste à procurer le bien de la collectivité.

Ceci nous ramène encore une fois à la question de savoir quelles sont donc les raisons que la raison nous donne, pour nous persuader qu'il faut en toutes choses rester dans le juste milieu ; quel est, en d'autres termes, le dernier critérium du bien dans les actions humaines. Je ne vous ai pas caché qu'Aristote n'a jamais, selon moi, résolu sérieusement cette question ; mais, comme je vous l'ai promis, il faut vous signaler, lorsque cela se présente, ce qu'il tente de répondre à cet égard. Or, indépendamment de la solution sur laquelle je viens d'attirer votre attention, et qui consiste à dire que le bien c'est d'être utile à la cité, Aristote, au cours de son étude du courage, dit encore ceci : « C'est à la condition de supporter des choses pénibles et douloureuses, qu'on est appelé courageux ; et voilà pourquoi, le courage étant une chose fort rude (car il est difficile d'endurer la douleur), l'éloge qu'on en fait est parfaitement juste »... Est-ce que par hasard le louable, le moralement bon, Aristote l'aurait identifié quelquefois avec le difficile ? Je suis fort tenté de le croire. En tout cas, l'auteur de la Grande Morale lui fait dire, en général, que ce qui rend la vertu digne de tout éloge, c'est qu'il est difficile de rencontrer le milieu. « Et par exemple, ajoute notre auteur, il est donné à tout le monde de tracer un cercle, mais il est très difficile de trouver le milieu d'un cercle ». Et puis : « il en est de même, dit-il, au point de vue des sentiments. Il est très facile d'être toujours en colère, il est très facile aussi de n'être jamais en colère ; mais il est fort malaisé de se tenir dans un milieu convenable ». — N'avais-je pas raison de vous dire que le rédacteur de la Grande Morale était une sorte d'enfant terrible ?

Quoi qu'il en soit, cette doctrine du difficile, du pénible, ne se concilie guère avec l'opinion si souvent exprimée par Aristote, et qui est même, vous vous le rappelez, le point de départ de toute sa morale, savoir : que le plus grand plaisir consiste à accomplir des actions vertueuses. Il le sent bien, et précisément ici, à propos du courage, il entreprend de supprimer cette grave contradiction, en modifiant du tout au tout son principe fondamental. « Du reste, dit-il, dans l'exercice de

la vertu, ce ne sont pas proprement les actions qui donnent du plaisir. On ne peut leur en trouver qu'autant que l'on considère le but final ». — Qu'est-ce à dire, sinon que les actions de la vraie vertu sont, dans leur matière, si j'ose m'exprimer ainsi, des actions pénibles, et que, pendant qu'elles s'accomplissent, tout l'homme souffre et gémit, tout l'homme excepté ce qui, dans l'homme, peut jouir de la forme des actions, c'est-à-dire de leur but, et se délecter d'avance dans l'avenir, ou, plus exactement, se délecter dans le sacrifice, parce que le sacrifice, du moins interprété d'une certaine manière, est rationnel, étant rationnel de préparer le plus grand bien de l'avenir par les maux moindres du présent. Et certes tout cela est vrai, mais Aristote n'a pas le droit de le reconnaître. Les plus belles actions, dans son système, n'ont point d'avenir. On voudrait bien savoir, quel plaisir final poursuit le guerrier qui se dévoue à la mort, comme Aristote l'y exhorte. Je reconnais volontiers qu'il poursuit la gloire posthume, et que, par la plus invincible des illusions, il imagine, et sent, et agit comme s'il devait en jouir. Mais combien y a-t-il de raison dans une illusion manifeste ? En invoquant expressément la fin subjective des actions, Aristote ne pouvait rationnellement fonder qu'une morale utilitaire. Or, je m'empresse de le répéter, ce qu'Aristote voulait fonder sur une base philosophique, c'était la morale traditionnelle ; et il est clair que le concept des actions bonnes au point de vue de cette morale déborde de toutes parts celui des actions utiles.

* * *

Parlons maintenant de la Libéralité ; elle est le sage milieu dans tout ce qui regarde la richesse.

A partir d'ici, et jusque bien loin dans le traité, la pensée du Stagirite, qui avançait avec un si grand appareil de principes et de formules, devient, je ne sais comment, d'une simplicité et d'une clarté extraordinaire. Elle court maintenant comme une eau limpide, dont on voit très bien le fond. Les expressions : car cela est beau... parce que c'est beau... pour l'amour du beau... reviennent à toutes les pages.

C'est un appel constant, non déguisé, singulièrement persuasif, au sentiment du beau. On se croirait chez Platon.

La Morale d'Aristote serait-elle donc, en définitive, une esthétique des actions humaines? Je veux dire ceci : en mettant tout ensemble, est-ce que la théorie d'Aristote serait donc la suivante : l'activité bienheureuse c'est l'activité propre; et l'activité propre de l'homme, l'activité vraiment humaine, c'est l'activité recevant sa forme de la raison, c'est l'activité informée par la raison ; et enfin la forme qu'imprime la raison à toute production, et par conséquent à l'activité pure, c'est la beauté. L'action morale c'est donc l'action belle. Et la beauté, dans les actions comme en toutes choses — j'en atteste l'inscription de Delphes et le génie des Hellènes — c'est la mesure : rien de trop, rien de trop peu : μηδὲν ἄγαν.

Je ne dirai pas que toute la Morale à Nicomaque ne soit que cela. Elle a été autre chose dans ce qui a précédé, elle sera autre chose encore plus loin, et elle oscille entre des tendances diverses; mais dans plusieurs livres, et à partir d'ici, elle est, je crois, ce que je viens de vous expliquer.

Vous me direz que cela est, au fond, sans conséquence, et que l'application, comme critérium, à l'éthique, du sentiment du beau, n'introduit aucune précision nouvelle dans la théorie; et la raison que vous m'en donnerez, sans doute, c'est qu'en fait d'actions humaines, notre jugement esthétique dépend de notre jugement moral, et qu'une action ne nous paraît belle que dans la mesure où elle nous paraît moralement bonne. Mais cette raison-là, sans en avoir l'air, c'est tout une thèse. On pourrait presque la renfermer dans la formule suivante : le beau, dans les actions volontaires, c'est la splendeur du bien. — Et assurément, ce serait une opinion défendable, mais elle est loin d'être évidente, et, pour ma part, je ne la crois pas vraie.

Ah ! sans doute, la bonté des actions humaines, portée à une certaine hauteur, devient de la beauté. Mais, à mon avis, la qualité morale n'est point, dans les actions, la seule valeur qui puisse, étant élevée à un degré éminent, produire cette splendeur mystérieuse que nous appelons le beau. Il y a plusieurs genres de beauté, même pour les

actions, et dans quelques-uns l'excellence morale fait fonction de variable indépendante. Il y a, dans Shakespeare, des crimes qui jettent mille feux comme le diamant. Tout ce qui est humain, tout ce qui est éternel, parle au cœur de l'homme, et trouble, comme un souvenir ami, ce vieux témoin des choses. Toutes choses ont un côté par où elles brillent. A voir de combien de contraires est faite la beauté, souffrances et plaisirs, grandeurs et misères, force et faiblesse, le mal et le bien, on se demande quelquefois si elle n'est pas un transcendantal méconnu. Et pourquoi, après tout, la création ne serait-elle pas sans tâche au point de vue esthétique? Nous éprouvons quelque peine à convenir de cela, je le sais. Nous voudrions beaucoup que rien de ce qui offense nos exigences morales ne pût ainsi, à de certains moments, se revêtir de gloire et de lumière. Nous serions bien aises que le mal fût dépouillé de tout prestige accidentel. Ce même besoin a fait nier la réalité du plaisir dissocié du bien moral, et la réalité de la douleur dissociée du mal. De là ces distinctions fameuses, mais si vaines, en vrais et faux plaisirs, de là aussi le principe paradoxal du Stoïcisme. Et certes, si la nature humaine était sainte dans son état, comme elle l'est assurément dans les plus profonds de ses désirs, le bien et le beau seraient peut-être identiques ; mais maintenant, tels que nous sommes, c'est, je crois, une partie de la vertu, de renoncer à la beauté, comme c'en est une, sans contredit, de renoncer au plaisir.

Je pense donc qu'en faisant appel au sentiment esthétique, pour juger de la moralité, on s'expose à d'énormes méprises. Ce qu'on nous montrera alors, ce sera vraiment parfois la splendeur du bien, mais ce sera souvent tout autre chose. La grande diversité des morales vient précisément, me semble-t-il, d'une identification sophistique du bien et du beau. Le principe « vivez en beauté » étant une fois admis comme principe de la Morale, on en peut faire sortir certainement toutes les vertus de l'Evangile, mais on en peut tirer aussi bien la morale de Nietzsche, par exemple. Toute la gloire des conquérants, à qui les plus honnêtes gens ne peuvent pas toujours s'empêcher de payer leur tribut d'admiration, est faite de ces mauvais rayons de la beauté. Car,

je le répète, il y a plusieurs beautés ; le nom de la beauté, même de celle que peuvent produire les actions humaines, est un de ces πολλαχῶς λεγόμενα dont parle Aristote, c'est-à-dire un de ces noms qui sont employés en des sens multiples.

Or j'ai bien l'impression qu'en traitant de la libéralité, et puis de la magnificence, et puis enfin de la magnanimité, Aristote parle de la beauté dans un sens qui s'éloigne de plus en plus du sens purement moral.

La libéralité, comme l'entend le Stagirite, et qu'il fait consister essentiellement à n'estimer guère la richesse, est bien encore une vraie vertu. Pourtant, ce qu'il craint pour celui qui ne la posséderait point, c'est déjà, plus que les fautes morales, de petites choses comme celle-ci, par exemple : qu'un tel homme, par amour des biens matériels, ne soit capable de demander à autrui... Fi donc ! Ce serait, n'est-ce pas, ressembler à un esclave. Il ne faut même pas ressembler aux marchands, qui d'ailleurs ne sont pas non plus des hommes libres : « l'homme libéral, dit Aristote, n'est point rigoureux en affaires, il se laisse même volontiers léser ». Voilà, si je ne me trompe, d'excellente esthétique, mais où la morale n'est déjà plus pour beaucoup.

Du reste, le chapitre est plein de jolies choses. Ecoutez ceci : « L'homme libéral a grand'peine à s'enrichir, parce qu'il n'aime pas de recevoir et ne sait pas bien garder. Il est enclin à donner. Et voilà ce qui explique ces reproches si souvent adressés à la Fortune, d'enrichir le moins ceux qui seraient les plus dignes d'être riches. Il y a à cela une assez bonne raison. C'est qu'il en est de l'argent comme de tout le reste : il n'est pas possible d'en avoir beaucoup, quand on ne se donne aucune peine pour s'en procurer ».

Et quelle observation fine et juste révèle la classification, que voici, des avares : « Ce qui fait qu'il y a tant de nuances dans l'avarice, c'est que, comme elle consiste en deux éléments principaux, défaut à donner et excès à recevoir, elle n'est pas dans tous les individus également complète. Parfois elle se divise, les uns montrant davantage de l'excès à recevoir, et les autres du défaut à donner. Ainsi, tous les gens qu'on flétrit par ces dénominations de chiches, rogneux, pingres, pèchent

tous seulement par défaut à donner. Quant à recevoir le bien d'autrui, ils ne le voudraient point. Chez quelques-uns d'entre eux, c'est une sorte d'honnêteté qui recule devant la honte: ils redoutent, ou prétendent redouter, de faire quelque bassesse. D'autres ne s'abstiennent de rien recevoir d'autrui que par un sentiment de prudence, parce qu'il n'est pas facile de recevoir soi-même des autres, et de ne jamais leur donner une partie de ce qu'on a. Ceux-là préfèrent ne rien recevoir et ne rien donner. Les avares de la seconde classe se signalent par un excès à recevoir de toutes mains... »

Avec sa théorie de la magnificence, Aristote, comme je vous l'ai annoncé tantôt, et comme je crois pouvoir le maintenir, Aristote dis-je, fait un pas de plus vers l'Esthétique et pour s'écarter de la Morale proprement dite. Il n'y a là encore rien qui nous choque précisément au point de vue moral, mais, franchement, il n'y a plus rien qui nous édifie. La magnificence surpasse la libéralité, dit Aristote. Mais ce n'est pas qu'elle consiste en un détachement plus complet, plus généreux, plus large, de la richesse. Avec les mêmes ressources que celles dont dispose l'homme libéral, donner davantage, ce serait, selon notre philosophe, de la prodigalité. — D'abord, l'homme magnifique est bien plus riche que l'homme libéral, ou du moins, l'homme libéral ne possède pas nécessairement de grandes richesses. L'homme magnifique en doit posséder de considérables ; sans cela, pas moyen d'exercer sa vertu particulière. Car le magnifique fait les choses grandement. Et quelles choses ? Car cela n'est pas indifférent. Celui qui emploierait largement son bien à soulager l'indigence, je ne sais s'il exercerait en cela une vertu quelconque — Aristote ne parle nulle part d'une telle vertu —, mais à coup sûr, il ne serait pas magnifique pour cela. « Celui qui (je cite Aristote) peut dire, selon le vers d'Homère : j'ai pris souvent pitié de la misère errante — ne mérite pas le nom de magnifique. Ce n'est pas là faire de grandes et belles choses, comme l'exige l'étymologie de ce nom ».

Et je veux bien, mais enfin, ce qu'Aristote prétend, c'est s'élever à un degré plus haut que la libéralité dans l'excellence morale concernant l'emploi des richesses ; et le nom des choses importe peu.

Mais voilà, je cite encore Aristote : « C'est uniquement en vue du beau... que le magnifique fera ses grandes dépenses. Par exemple, il emploiera sa fortune à la splendeur des jeux scéniques, à l'équipement des galères de l'Etat, ou aux frais des fêtes populaires ; ou il recevra à ses frais les étrangers illustres ». Bref, il prendra à sa charge, lui simple particulier, les frais qui incomberaient autrement à toute la cité ou aux magistrats qui la gouvernent.

Et pour caractériser en un mot toutes ces dépenses, ce sont, dit Aristote, celles qui font le plus d'honneur...

Du reste, il n'est pas nécessaire qu'elles soient faites dans l'intérêt du public. Il y a des dépenses privées qui attirent une égale admiration ; et par exemple, si le fils du magnifique vient à se marier, son père donnera des noces splendides. — « Et le magnifique sait aussi, dit Aristote, se construire une très belle habitation ». Vraiment, on a envie de dire : allons, tant mieux ! Mais en quoi, je vous prie, tout cela est-il si bien au sens moral ?

Car il ne faut pas s'y tromper, Aristote veut ici que nous admirions de tout cœur. Comparativement à la libéralité, qui est le bien aussi, la magnificence est, pour Aristote, la splendeur du bien. Et cela, n'est-ce pas, est faux à crier. Ce plus grand éclat que jette le magnifique, ne vient évidemment pas de l'éminence de sa vertu. L'honneur insigne que nous réservons à la sainteté de la volonté humaine, n'en doutez point, on nous le demande ici pour le bonheur, et pour ce qu'il y a de plus accidentel dans le bonheur, je veux dire les biens extérieurs, les biens matériels. Ah que ces anciens sont loin de nous ! Non seulement ils avaient toute la peine du monde à se décider dans leur choix entre le bien et la beauté de tous les ordres, et ils confondaient ces deux excellences avec une facilité qui nous déconcerte, mais encore, on ne leur aurait pas ôté de la tête cette idée, que le bonheur attache une beauté à toute la personne, et une beauté supérieure. Ils éprouvaient à l'égard des gens heureux un sentiment d'admiration tout à fait dépourvu de délicatesse.

Il n'y a rien de plus choquant pour nous que certain passage de la Morale à Nicomaque, où Aristote agite la question de savoir, s'il

convient de placer le bonheur parmi les choses qui méritent nos louanges, ou s'il ne faut pas plutôt le classer parmi celles qui méritent notre vénération. — Et Aristote résout la question en disant que le bonheur est une de ces choses trop parfaites pour ne recevoir que nos louanges. Pour ces choses-là, dit-il, il faut quelque chose de plus grand que la louange. Et la preuve, c'est que nous ne nous contentons pas de louer, mais que nous admirons et exaltons le bonheur et la félicité des dieux, de même que nous admirons, parmi nous, ces hommes qui ressemblent à des dieux. Nous en faisons autant à l'égard des biens, et personne ne songe à louer seulement le bonheur, comme on loue la justice ; on le vénère comme quelque chose de plus divin et de meilleur...

Ces paroles d'Aristote méritent cependant d'être considérées. Elles font une impression étrange quand on les lit avec attention. Comme ant d'autres qu'il a écrites, elles semblent à la fois profondes et misérables, vraies et fausses ; on dirait qu'elles ont un sens double. Elles produisent une de ces antinomies mystérieuses entre la conception logique des choses et les suggestions infaillibles du sentiment. Remarquez-le bien, à analyser les notions, il apparaît manifestement comme vrai que le bonheur l'emporte sur la vertu ; car le bonheur est la fin de la vertu. Pourtant, nous ne supportons pas d'entendre dire que le bonheur mérite la vénération, et qu'il doit être mis au-dessus de la vertu. Du fond de notre âme s'élève je ne sais quelle protestation véhémente et sûre, qui nous enjoint de reconnaître à la vertu la primauté absolue sur tout le bonheur du monde. Là même où il est le fruit et la fleur de la vertu, nous sentons clairement que c'est encore d'elle qu'il reçoit toute sa dignité. J'irai plus loin : nous n'aimons pas beaucoup de voir la vertu produire ce fruit-là. Elle y perd. Comment donc résoudre cette étonnante contradiction ? Il n'y a aucun moyen de la résoudre — à moins qu'il n'y ait, par delà les destinées visibles de l'homme, un bonheur qui soit une gloire, un bonheur si haut et si divin, dans sa source et dans son objet, que la personne humaine reçoive, en l'atteignant, une beauté toute nouvelle, qui efface celle de la vertu même. Si c'est vraiment vers une telle béatitude que s'ache-

mine, par son étroit sentier, dans les larmes et les sueurs, la vertu humaine : l'antinomie dont je viens de parler peut être conciliée.

Ici, comme souvent ailleurs, les formules d'Aristote ne sont donc vraies qu'entendues dans un certain sens que certes il n'a point envisagé. Il y a dans saint Thomas, au sujet de la science des anges, un passage qui m'a toujours surpris, par la forme gracieuse sous laquelle il présente sa pensée. Il est visible que, parlant des plus belles des créatures, il a voulu orner son langage. On rencontre ainsi quelques endroits de beauté dans la *Somme*. Ils sont rares parmi toute cette austère théologie, mais d'autant plus ravissants. Ce sont là ces sourires sacrés de Béatrice, dont parlait Dante. Dans le passage auquel je songe, saint Thomas distingue, d'après saint Augustin, la science des anges en *science du matin*, connaissance de révélation, plus lumineuse, plus parfaite, et *science du soir*, connaissance naturelle, bien inférieure à l'autre. C'est avec la *science du matin* qu'il faut méditer les pensées du Stagirite. Sous cette lumière-là, tout ce qu'il a dit d'essentiel devient vrai. L'Ecole ne s'y est point trompée.

* * *

Après le magnifique, fort au-dessus de lui, comme de tous les autres exemplaires du bien, voici le magnanime. Il occupe le degré le plus élevé de l'excellence morale. C'est, si j'ose dire, le Saint de la morale Aristotélicienne. Et, certes, il est très grand.

Il possède toutes les vertus, et dans leur plus complet épanouissement. Mais ce n'est pas en cela qu'il est magnanime, c'est parce qu'il sait qu'il les possède, ou plutôt c'est parce que, le sachant, il mesure ses prétentions à la grandeur de son mérite. Si, étant ce qu'il est, il ne se croyait pas pour cela digne des plus grands biens, il serait pusillanime. Il est magnanime parce que, étant grand en vertu, et le sachant, il ose croire que tout ce qu'il y a de plus grand lui est dû. Le pusillanime, remarquez-le bien, peut avoir toutes les vertus, comme le magnanime ; mais il se méconnaît un peu, il n'est pas si sûr que cela de mériter tant de choses ; je ne sais quoi l'empêche de revendiquer ce

qu'il mérite. Il hésite, dit Aristote; et cela, Aristote le dit, est à blâmer. Le magnanime, lui, n'hésite point. Il se voit dans tout son éclat; et il exige, ou il prend, ce qui lui est dû.

Et quel est le plus grand des biens, celui que croit mériter le magnanime? Ce ne peut être que celui que nous offrons aux dieux, celui auquel aspirent les gens revêtus des plus hautes dignités, celui qui est la récompense des plus belles actions; et cela, c'est l'honneur. Ce que veut le magnanime c'est qu'on lui rende honneur.

Et les honneurs qu'il prétend recevoir, ce ne sont ni les honneurs médiocres, ni ceux qui viennent des hommes médiocres. De tels honneurs, ou des honneurs venant de là, ne sont point dignes de lui, et il les repousse, dit Aristote, avec un dédain absolu. Il n'accepte donc que les honneurs les plus grands, et rendus par l'élite des hommes.

Encore, ces honneurs-là, il les accepte sans trop de joie, comme quelque chose qui lui appartient de droit, ou comme quelque chose d'inférieur encore à ce qui lui est dû. Car, dit magnifiquement Aristote, c'est à sa vertu qu'ils sont rendus, et il n'y a point d'honneur qui vaille la vertu. Il les accepte cependant, parce que les hommes n'ont rien de mieux à lui donner...

Du reste, rien au monde ne pourrait vraiment ni l'affliger ni le réjouir. Lui, à qui l'honneur même ne semble pas assez grand, comment attacherait-il de l'importance, soit au pouvoir, soit à la richesse, soit à toute autre chose humaine? Car tout cela est moindre que l'honneur.

Le magnanime n'estime rien; dans son for intérieur, il n'admire rien. C'est à cause de cela qu'il a quelque penchant à l'indolence. Il y a si peu de choses qui lui semblent valoir la peine! Il n'agit donc pas beaucoup, il ne déploie son activité que dans quelques rares occasions, les plus grandes et les plus illustres. Il ne s'expose pas à de nombreux dangers : il lui répugne de s'exposer aux dangers médiocres. Il ne paraît que là où le péril est grand, grand le résultat à atteindre ou l'honneur à conquérir; mais alors il expose sa vie sans prendre garde, parce que la vie ne lui semble pas mériter tant de ménagements.

Ainsi disposé, vous pensez bien qu'il ne s'occupe pas beaucoup d'autrui. Il ne parle jamais de lui-même, parce qu'il ne se soucie point

de l'infime honneur des louanges ; pourquoi donc parlerait-il d'autrui ? Pour louer ? Et qui louerait-il ? Pour dire du mal ? Il n'y trouverait aucun plaisir. Il lui importe trop peu que ses contemporains soient loués ou blâmés. Il ne dit même pas du mal de ses ennemis, mais quelquefois il les outrage en face.

Le magnanime est solitaire. Il ne supporte pas de vivre avec autrui ; sauf entre amis parfaits, cela crée un état de servitude. Il ne va pas dans les réunions où d'autres occupent le premier rang. Du reste, il est trop incapable de cacher aucune vérité pour se mêler beaucoup aux hommes. Il déclare ouvertement ses amitiés et ses haines. Il ne lui siérait point de dissimuler ses sentiments comme un être craintif. Dans ses actions comme dans ses paroles il est franc et vrai. Il est franc et vrai, dit Aristote, par mépris. Il ne se donne pas la peine de voiler sa pensée. Cependant, à l'égard des gens du commun, il emploie l'ironie.

Avec cela, il est volontiers bienfaisant. Il ne lui coûte pas de donner, il lui coûte de recevoir. Il a honte de subir le bienfait. Votre bienfaiteur prend une supériorité sur vous. Le magnanime s'empresse de rendre avec usure le bienfait qu'il a reçu ; par là il reprend l'avantage sur son bienfaiteur, qui devient son obligé. Une fois qu'il s'est acquitté, il ne garde que le souvenir du bienfait qu'il a rendu ; il semble avoir oublié celui qu'il a reçu. Il lui est pénible de se l'entendre rappeler. Homère savait cela. C'est pour cela que Thétis, qui vient supplier Jupiter, se garde bien de lui rappeler les services qu'elle lui a rendus. C'est pour cela aussi que les Lacédémoniens, lorsqu'ils recoururent aux Athéniens, ne leur rappelèrent que les bienfaits qu'ils avaient autrefois reçus d'Athènes. D'ailleurs, le magnanime oublie aussi facilement le mal que le bien qu'on lui a fait. De toute manière, il n'aime pas songer au passé. Le passé est évanoui à jamais, et il est vain d'y songer encore.

Il passe pour hautain et dédaigneux. C'est en cela seulement qu'il est aisé de l'imiter. Les riches et les puissants, qui n'ont rien de commun avec lui, mais qui l'imitent comme ils peuvent, se montrent méprisants. Mais leur mépris est ridicule, le sien seul est juste. D'ailleurs, il ne fait paraître sa grandeur qu'en face de ceux qui occupent les hautes

dignités. Il la tempère à l'égard des inférieurs : parce qu'il est malaisé, rare et beau de l'emporter sur les grands, mais trop facile de l'emporter sur les petits.

Sa démarche est lente, sa voix grave, sa parole tranquille. Il n'est pas empressé d'allure, parce qu'il ne met d'intérêt qu'à peu de choses ; il a le geste et la parole calmes, parce qu'à ses yeux rien n'est important. On n'a ni la démarche hâtive ni la voix criarde, lorsqu'on est détaché de tout...

Tel est le célèbre portrait du magnanime, de celui qui a l'âme grande, selon l'étymologie du mot. J'en demande pardon, mais je l'ai abrégé un peu ; j'ai établi de mon mieux les attaches des idées, et l'ordre naturel de leur succession. Dans le texte il y a des sauts de pensée, et quelque désordre. Ce n'est pas que je me sois mis en tête de l'embellir. Tel qu'il est, je le crois d'une parfaite beauté. Je le juge, pour ma part, par les règles de l'ode, et si vous me poussiez un peu, je dirais que, pour une fois, le désordre d'Aristote est ici un désordre lyrique. Aussi bien, cela est écrit en style de fête, comme disait Carlyle en parlant du style de Shakespeare. Aristote prodigue au magnanime les épithètes forgées à plaisir, glorieuses et sonores commes celles qu'Homère inventait pour les dieux, et Pindare pour les vainqueurs d'Olympie. Mais, pour ne donner que l'essentiel, et laisser sentir néanmoins la suite intime des idées, il m'a semblé nécessaire d'adopter un ordre plus apparent.

Non ! je ne m'abuse pas. Ce portrait du magnanime est d'un art supérieur. L'homme qu'il me présente est immense, je le vois étinceler de beauté spirituelle, il emplit toute ma capacité d'admirer. Je ne sais pas vous dire autre chose sur cela. En fait de préférences esthétiques, il est fallacieux de donner ses raisons. A cet égard, et après y avoir réfléchi parfois, je ne suis pas plus avancé que Platon, ce que vous comprenez, sans doute, facilement. Je dis, comme lui, que les belles choses sont belles par la présence de la Beauté. Pourtant, une des raisons pour lesquelles ce portrait du magnanime me séduit si fort, c'est certainement qu'il laisse beaucoup à songer. En cela, il est exceptionnel. Les Grecs dessinaient des formes pures, mais sans perspective ;

ils exprimaient divinement leur pensée, mais ils n'en laissaient rien dans l'ombre. Aristote, lui, n'a pas dit tout ce qu'il savait du magnanime.

Car enfin, qu'a-t-il donc le magnanime ? Doué, comme il l'est, de toutes les vertus Aristotéliciennes, toutes vertus courageuses et sereines, génial de pensée, héroïque de cœur, qu'a-t-il donc pour parler comme l'Ecclésiaste ? Que connaît-il de si supérieur à l'homme et à la vie, pour dédaigner à ce point la vie et l'homme, et pour proclamer sans cesse que rien n'est grand ? Il a tout, et il semble trouver que c'est peu de chose. Aristote ne dit pas que le magnanime est triste, mais on croit sentir qu'il l'est. Et pourquoi l'est-il ? Ou, s'il ne l'est point, que possède-t-il donc qui lui tient lieu de tout, et qui, dans le détachement et le dégoût le plus universel, illumine les hautes solitudes de son âme ?

Et puis, qui est-il ? On ne peut s'empêcher de se demander cela, à considérer l'expression complexe et individuelle de sa physionomie. Les anciens qui l'avaient bien remarqué, voulaient que ce fût Alexandre. Mais qu'a de commun avec ce jeune homme bouillant et impétueux, qui assassinait ses amis après avoir bu, qu'a de commun avec cela, dis-je, la grande âme tranquille qui est devant nous ? Il y a, dans la peinture des sentiments les plus secrets du magnanime, une sympathie si ardente, que j'ai fort envie de m'arrêter à une tout autre pensée. Osons le dire : on ne parle avec un tel accent que de soi-même ; ou du moins, qu'on le sache ou non, on n'exalte si sincèrement les sentiments d'autrui que si on les porte en soi. Bref, si vous m'en croyez, vous chercherez la psychologie du Stagirite dans le portrait du magnanime. Et en tout cas, c'est en le lisant avec cette pensée-là que vous y trouverez, je crois, le plus vif plaisir.

Maintenant, je n'ai pas besoin de vous faire remarquer qu'au point où nous en sommes, l'Ethique d'Aristote est, plus que jamais, une esthétique des sentiments. Le spectacle d'une âme où tout est grand, qui déborde de toutes parts la mesure commune, et jusqu'à briser les rapports normaux avec les choses et avec les hommes, ce spectacle est beau ; mais je n'ai pas dit autre chose. Au début du chapitre qui nous occupe, Aristote disait ceci : « Le magnanime est extrême dans l'ordre de la grandeur, comme la beauté corporelle. Il n'y

a aussi de beauté corporelle qu'avec la grandeur. Ce qui est petit peut être joli, mais non beau ». On ne saurait mieux dire en Esthétique. Mais alors, voici ce qui arrive, et qui n'arriverait pas en Morale. Si nous nous éloignons de l'extrémité où est le magnanime, c'est-à-dire affirmation de soi, superbe hautaine et mépris d'autrui, et que, traversant tout l'entre-deux, nous allions jusqu'à l'extrémité opposée, nous trouverons la beauté encore.

A moins qu'on ne soutienne que l'abnégation de soi, qui est à la plus grande distance possible de l'idéal antique, et qui est chrétienne, il est vrai, n'est point belle. Certes, si quelqu'un le soutenait, nous nous garderions bien de le contredire, — car il ne faut pas discuter une opinion esthétique — mais nous penserions de lui, et sans crainte de nous tromper, qu'il a le même défaut que Pallas Athéné, à qui il fut reproché de n'avoir pas la tête assez large, parce qu'elle n'embrassait qu'un seul genre de beauté. Je dirai plus; après avoir considéré avec attention l'idéale figure de l'abaissement volontaire, après avoir médité pendant quelques instants et la profonde pensée et toute la richesse de vie intérieure qu'elle suppose et exprime, peut-être que la splendeur du magnanime nous semblerait alors un peu superficielle, et qui sait si nous ne finirions point par en sourire...

Mais nous voilà, je crois, sortis de l'Esthétique et rentrés dans la Morale. Au point de vue de la Morale, que faut-il penser du magnanime? Est-il vrai, comme j'ai eu bien l'air de le dire, que, dans le libéral, le magnifique et le magnanime, l'excellence morale est dans l'ordre inverse de l'excellence esthétique, et qu'enfin la vertu du magnanime non seulement est en dehors de la vertu morale, mais même en quelque opposition avec la vertu morale proprement dite? — Je le crois. Je n'aurais pas de peine, assurément, à vous montrer que le magnanime n'est pas un grand saint, au sens chrétien du mot. Mais en nous plaçant au point de vue d'Aristote, de cette morale où la valeur des sentiments est mesurée d'après leur conformité à la raison, que penserons-nous du magnanime?

Et d'abord, sa prétention essentielle, sa foi absolue en son droit aux honneurs, est-elle bien si rationnelle qu'elle en a l'air? Donnons-

lui toutes les vertus, n'est-ce pas une étrange idée que de réclamer à ce titre les hommages extérieurs ? Aristote reconnaît lui-même que les honneurs sont une trop faible récompense pour la vertu. La vérité est qu'ils n'ont aucun rapport avec elle, qu'ils ne lui sont point dus. Les honneurs, qui réjouissent les yeux, sont pour celui qui règne sur les yeux. Celui qui, ayant une grandeur toute spirituelle, éclate au seul esprit, comme dit Pascal, et règne sur l'esprit, il recueille l'hommage intérieur que l'esprit rend en silence, et c'est assez. Quelle honteuse faiblesse ce serait à lui de ne pouvoir s'en contenter !

Mais surtout, ce mépris démesuré des autres hommes, ce tranquille dédain par lequel le magnanime met, entre eux et lui, une distance infranchissable, c'est cela qui ne me semble point conforme à la raison et à la vérité des choses. Pouvons-nous croire sérieusement qu'il y ait entre les hommes, soit par le cœur soit par le génie, des différences assez considérables pour rendre juste, vraie, sincère, une attitude de ce genre ?

Pour ne parler que de la vertu la plus excellente de toutes selon le système Aristotélicien, et certes la plus profonde source d'orgueil, je veux dire la vertu intellectuelle, l'intelligence, le génie, quel est donc l'homme qui ait atteint à des pensées assez hautes pour se croire si loin des autres hommes ? Oserai-je le dire ? Il me semble parfois que ce mot mystérieux de génie participe un peu de la nature des métaphores poétiques. Songez-y bien : il implique quelque chose de plus que l'intelligence proprement dite, il suppose des voies secrètes et particulières de l'esprit vers d'inaccessibles hauteurs. De là notre respect. Hélas, il est illusoire ! Sur les routes de la vérité, nul enfant de la femme ne peut dire aux hommes : « Vous ne pouvez aller où je vais ». Il n'y a point de solitudes pour la pensée. Cependant, lorsque nous parlons de génie, nous songeons à quelque chose de pareil. Il existe ainsi une dizaine de mots dans le langage humain, qui ne répondent à rien de connu, mais qu'il est beau d'avoir inventés.

Et sans doute, il faut vénérer, à l'égal des plus grandes choses, les œuvres que l'esprit des hommes d'élite nous a données. Mais eux, combien ils sont inférieurs à leurs œuvres ! Leurs œuvres ne sont pas

l'image fidèle de leur âme, elles en sont une image agrandie et purifiée. Ces groupes harmonieux d'idées, toutes claires et lumineuses, c'est d'un fond obscur qu'ils sont tirés. Ou plutôt, ils n'y furent jamais, pas plus que la statue de marbre n'était dans le bloc informe d'où elle semble surgir. L'effort tire de l'âme ce qui n'y était point, l'effort, sans lequel rien n'existe, mais dont personne ne se glorifie, parce qu'il trahit la pauvreté naturelle égale en tous. Les manuscrits des plus parfaites productions intellectuelles révèlent ce secret avec une naïveté touchante. L'esprit dicte, mais il a fallu cacher, supprimer, mutiler presque tout ce qu'il dictait, avant de produire un peu d'ordre et de raison. On dirait que les hommes diffèrent, non point par ce qu'ils pensent, mais par ce qu'ils en expriment, et qu'en tous c'est, intérieurement, le même soliloque confus, incohérent, et si vain qu'on n'oserait pas l'avouer...

Tout ce que je veux dire d'ailleurs, c'est que ni l'orgueil intellectuel, ni aucun autre orgueil, élevé jusqu'à cette hauteur où il devient superbe et mépris d'autrui, ne peut se soutenir au regard de la vérité. Dans aucun genre de supériorité, une attitude comme celle du magnanime ne saurait être exempte ou d'illusion ou d'imposture. Cela ne convient pas à l'homme, comme disait Simonide. Il faudrait être homme et dieu pour avoir le droit d'accabler de tant de dédain la simple humanité. Et encore, s'il y avait un tel homme parmi nous, nous avons des raisons de croire, n'est-ce pas, qu'il serait plutôt *doux et humble de cœur*.

III

R. KREMER

REMARQUES MÉTAPHYSIQUES

SUR

LA CAUSALITÉ

REMARQUES MÉTAPHYSIQUES

SUR

LA CAUSALITÉ

PAR

RENÉ KREMER, C. SS. R.

C'est le propre des problèmes métaphysiques de devoir être repris indéfiniment. Ils sont inépuisables ; sous des aspects plus ou moins variés, ils ramènent sans cesse l'attention des penseurs aux mêmes difficultés et provoquent de nouvelles méditations. On a vu dans cette persistance un indice de stérilité. Mais, pour accueillir pareille accusation, il faut perdre de vue la nature de la métaphysique et sacrifier à des préjugés positivistes qu'on voudrait croire aussi abolis en réalité que démodés en apparence.

Ces préjugés proviennent essentiellement de ce que l'on conçoit toute connaissance sur le type de la science positive, expérimentale : le progrès de celle-ci consiste à accumuler des faits nouveaux et à les ranger sous des lois exactes de plus en plus générales, mais toujours concrètes, sous leur armature mathématique [1]). La métaphysique, au

1) La « forme » de ces lois, leur structure abstraite, et, autant que possible, mathématique, leur donne le caractère scientifique ; leur contenu en faits, ou leur applicabilité, en fait des lois d'une science déterminée. Selon qu'on se place à l'un ou l'autre point de vue, on fera consister l'essence de la science, en particulier de la physique, dans l'élément *a priori* qu'elle renferme ou dans l'expérience qu'elle décrit et prépare.

contraire, approfondit les objets, ou plutôt un objet unique, l'être, qu'elle retrouve toujours et partout dans et par delà la diversité des phénomènes. La nouveauté des conclusions, loin de constituer pour elle un enrichissement, lui est nécessairement étrangère ; ce serait une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Elle se place uniquement au point de vue le plus général et le plus compréhensif à la fois, elle ne veut résolument pas s'en écarter ; dès lors il est impossible, si elle reste fidèle à son objet et à sa méthode, qu'elle découvre autre chose que l'être lui-même.

De là les apparences de tautologie qui déconcertent les imaginations empiristes. De là ces recommencements sans fin qui passent pour de la stérilité. En réalité, ce qui caractérise la réflexion métaphysique, c'est le piétinement sur place, pour ainsi dire ; ce que cherche le métaphysicien, c'est la contemplation patiente de son objet unique, et non les inductions progressives ; ce qu'il veut, c'est mettre en lumière le caractère formel, nécessaire, de ses conclusions, plus que leur objet matériel. Aussi ses réflexions multipliées, sur le même objet, pas toujours bien neuves — ce serait presque un défaut, — sont-elles, plutôt qu'une découverte, un effort personnel pour s'élever à la hauteur voulue, se mettre en harmonie avec l'objet, se fixer au même point de vue : une fois celui-ci trouvé et maintenu, la métaphysique se déroule tout entière sans effort, ou plutôt elle fait apparaître dans sa merveilleuse unité, la compénétration mutuelle de ses problèmes et de ses conclusions. La seule difficulté consiste à ramener sans cesse l'esprit, que l'imagination empirique tend à séduire, vers les austères, mais fécondes abstractions sur lesquelles il s'agit d'attacher le regard.

Ces considérations justifient, croyons-nous, l'entreprise de reparler de la causalité, après tant de travaux consacrés à ce sujet. On y trouvera une application de la méthode de la métaphysique ; les difficultés que soulève cette question proviennent souvent, à notre avis, de la confusion entre le point de vue de la métaphysique et celui de la science positive.

* * *

La méthode de la métaphysique est déterminée par son objet. « Il est une science, dit Aristote, qui considère l'être en tant qu'être et ses propriétés nécessaires ». ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό [1]). Cet objet est le plus universel et le plus intellectuel ; il est « séparé de toute matière ». Débordant les sciences particulières, restreintes à un point de vue spécial et borné, il fonde une discipline de la plus grande ampleur, la première de toutes. Il va de soi que cet objet, n'ayant rien de sensible, mais étant complètement immatériel et intellectuel ne peut être constaté expérimentalement. C'est l'intelligence seule qui est compétente ici, non la sensation [2]).

L'être, il est vrai, ne nous est donné immédiatement que sous la forme sensible, et l'intelligence humaine ne peut le percevoir que grâce à la coopération des sens. Mais il importe de ne pas se méprendre sur la nature de cette collaboration des facultés du composé humain. L'être, comme la substance et tous les prédicats métaphysiques, n'est que l'objet accidentel de la sensation, suivant l'expression scolastique ; c'est un objet lié à celui qui tombe sous les sens, bien que lui-même ne soit point perçu par eux. Seule l'intelligence le conçoit formellement ; le sens perçoit le phénomène ; par suite, puisque le phénomène est l'expression sensible de la substance, on peut dire que le sens perçoit la substance, mais seulement d'une manière « matérielle », impropre. Il ne s'en rend pas compte ; la substance n'est pas, au vrai sens du mot, son objet. Le sens ne pénètre pas au delà de ce qui lui est immédiatement présent : c'est là son objet, ce qu'il connaît ; il ne dispose ni d'une intuition plus profonde, ni du pouvoir de raisonner sur ses données propres. « Cognitiones autem quae sunt sensitivae tantum, dit saint Thomas, non sunt per principia et causas, sed per hoc quod ipsum sensibile objicitur sensui » [3]).

Les prédicats métaphysiques se distinguent par des caractères tout opposés. Ils ne sont pas une impression passive, mais une inter-

1) *Metaph.* Γ, 1, Bekker, 1003, a, 21-22.
2) Cf. Aristote, *l. c.;* S. Thomas, *Metaph.* Prooemium, et Lib. IV, lect. 1.
3) *Metaph.* L. VI, l. 1.

prétation des données superficielles de la sensibilité [1]). Cette interprétation n'est pas l'effet d'une réflexion de l'intelligence sur son acte, mais l'application au donné sensible des catégories qui sont la condition de l'existence, de la nature et de l'intelligibilité de tout être quel qu'il soit. La valeur des catégories est absolue ; elle est indépendante non seulement de tout fait sensible, mais aussi de la manière dont elles sont découvertes par notre intelligence abstractive. Elles ne sont pas contenues formellement dans l'objet sensible comme tel, mais bien dans l'objet total, tel que le saisit l'intelligence aidée des sens. L'intelligence humaine ne peut saisir aucun objet, même sensible, sans le concevoir par ces catégories, et celles-ci à leur tour sont généralement environnées pour elle d'une « frange » imaginative. Cependant ces deux points de vue ne se rejoignent pas adéquatement. Quelque inséparables qu'ils soient, ils ne s'unissent pas pour former un tout parfaitement intelligible.

Cette collaboration des deux facultés donne à la connaissance humaine sa marque distinctive. L'intuition sensible est vivante, concrète, la connaissance intellectuelle pure est schématique, nette, mais, dans sa transparence, un peu vide de contenu tangible. L'union des deux facultés produit infailliblement cet aspect un peu trouble, flou, qui caractérise la connaissance humaine quand on la serre de près : les objets sont comme noyés dans un brouillard où l'abstrait paraît irréel et ne rejoint qu'imparfaitement le concret. A la vérité, la réflexion est nécessaire pour s'en rendre compte. L'accoutumance fait que les objets physiques paraissent à première vue les plus intelligibles et les plus nets, comme ils sont les plus tangibles. Une fois qu'on envisage sérieusement les objets intellectuels et les objets sensibles, on aperçoit les différences qui les séparent.

Au reste, même du point de vue du mécanisme de la connaissance, l'opposition est tout aussi tranchée. La différence entre le concept et

1) Les données des sens ne sont pas, pour autant, erronées ; elles ne sont que partielles ; elles représentent un aspect de l'être, sans que les sens se rendent compte qu'elles participent à l'être. C'est à l'intelligence seule qu'il appartient de remonter à l'être, de juger des données sensibles, et par suite, d'énoncer le vrai ou le faux.

la sensation n'est pas seulement une différence objective, une différence de contenu, elle est aussi une différence d'origine. Tandis que l'intuition sensible est produite passivement par l'objet, le concept est dû à l'initiative de l'intelligence, éveillée, mais non produite, par l'image. C'est ce que les scolastiques expriment par les aphorismes : *Intellectus facit intelligibile in actu*, *intellectus facit intelligibilitatem in rebus*. Aussi attribuent-ils cette fonction à l'intellect actif, qu'ils se représentent comme une pure spontanéité, une force toujours en acte, prête à s'exercer sur toute matière offerte par la sensation ; ce n'est que par rapport à cette faculté intellectuelle, par rapport à elle-même donc, et non par rapport à l'objet sensible, que l'intelligence, sous un autre aspect, est dite passive [1]).

La métaphysique dissout résolument l'union de l'intelligence et de la sensibilité. Elle ne s'attache, dans le réel, qu'à l'objet de la première faculté, et y trouve ce que l'objet est dans son fond le plus intime. Car l'être domine et pénètre le sensible. Celui-ci même est de l'être, sans être l'être ; il n'apparaît du reste tel qu'au regard de l'intelligence, non à celui des sens. S'il en est ainsi, il est clair que la métaphysique n'aura pas à faire appel à l'expérience. Sa méthode sera purement intellectuelle, n'empruntant rien à la passivité des sens ; elle sera, disons-le franchement, *a priori*.

On s'effraie souvent bien à tort de ce mot. On croit qu'il désigne des « constructions en l'air, sans attache avec la réalité ». Ce préjugé provient en partie de ce qu'on s'est habitué à ne voir de réalité solide que dans le fait brut ; et l'on oublie que le fait, s'il est vraiment compris, s'il n'est pas une pure impression, comporte une part d'intellectualité, d'être, qui est *a priori*, n'étant pas donnée dans la seule sensation. L'énoncé d'un fait, si rudimentaire soit-il, demande la mise en œuvre de notions intellectuelles et *a priori* telles que l'être, le

1) Ceci soit dit sans préjudice de la distinction réelle entre les deux intellects. Il n'en est pas moins vrai que l'intelligence, prise comme l'ensemble des deux facultés appréhensives intellectuelles, n'est pas passive par rapport aux objets, si ce n'est dans le sens impropre de perfectible. L'intelligence n'a qu'une certaine passivité vis-à-vis de l'image qui, encore sous l'influence de l'intellect agent, détermine la production de l'espèce mentale.

temps, l'action. Le raisonnement le plus minime à son sujet est l'acte de l'intelligence. Rappelons, en la complétant, la réflexion de saint Thomas, déjà citée : « Cognitiones autem, quae sunt sensitivae tantum, non sunt per principia et causas, sed per hoc quod ipsum sensibile objicitur sensui. Discurrere enim a causis in causata, vel e contrario, non est sensus, sed solum intellectus »[1]).

Peut-être le terme *a priori*, aisément équivoque, rappelle-t-il d'une manière fâcheuse les philosophies idéalistes de l'âge métaphysique en Allemagne, dont le souvenir inquiète à bon droit les esprits positifs. Mais rien n'est plus éloigné de la métaphysique véritable que les rêveries romantiques dissimulées sous l'appareil scientifique des Fichte, des Hegel ou des Schelling. Sans cesse le concret s'y mêle à l'abstrait, la généralisation des faits souvent mal observés, à la déduction rigoureuse ; des principes *a priori*, on veut tirer des conclusions particulières dans le domaine des sciences expérimentales. Or l'abstraction de l'objet de la métaphysique, en la limitant, l'empêche à tout jamais de rejoindre entièrement le fait dans sa détermination ultime. A la métaphysique ressortissent les conditions *a priori* de la réalité, non ses déterminations concrètes que nous ne connaissons jamais qu'*a posteriori*. « Ex principiis autem communibus entis inquantum est ens non intelligitur causari aliquod ens sufficienter »[2]).

En réalité, la méthode *a priori*, déductive, se confond avec la démonstration *propter quid*, celle qui part de la cause adéquate des êtres, c'est-à-dire de leur cause formelle, de leur constitution intime. Toute cause extrinsèque, comme telle, ne donne qu'une preuve de fait. Si la cause finale paraît faire exception, c'est que, dirigeant l'activité de la cause efficiente, elle détermine adéquatement l'effet, avec lequel, au reste, elle s'identifie. Quelle autre méthode employer, quand il s'agit de l'être en lui-même ? Ce qu'on demande à la métaphysique, c'est de le comprendre, par le dedans, non par le dehors, si tant est que cette

1) *Metaph.* L. VI, l. 1.
2) S. Thomas, *Metaph.* L. IV, l. 2.

dernière hypothèse ait un sens, quand il s'agit de l'être, qui, par définition, est tout [1]).

La preuve de l'existence de Dieu, pourrait-on dire, n'est qu'une démonstration *a posteriori et quia.* Cette observation est juste, mais il faut remarquer que la preuve en question est liée à tant de vérités strictement démontrées *a priori* qu'elle participe à leur absolue nécessité. Seule l'existence de Dieu rend compte adéquatement de tout l'être, et d'autre part, la métaphysique, en expliquant les caractères nécessaires de la connaissance humaine, fait voir d'une manière évidente pourquoi nous n'avons de l'existence de Dieu, ni l'intuition, ni la démonstration *propter quid.*

Il ne faut pas non plus se représenter la méthode déductive ou synthétique sur le type, vulgarisé par Stuart Mill, de la conclusion du général au particulier, de la classe à l'individu. Sans rappeler les défauts de cette théorie appliquée au syllogisme en général, remarquons seulement qu'elle est particulièrement dépourvue de portée en métaphysique, où nous n'avons pas affaire à des concepts univoques et séparables, mais à l'unité analogique de l'être.

Les préjugés contre la métaphysique ainsi définie se présentent sous une double forme chez ceux qui pourtant croient à la possibilité d'une métaphysique. Les uns la voudraient purement inductive, les autres croient devoir au moins réserver une place à l'induction et à l'observation dans la métaphysique démonstrative qu'ils prétendent élaborer. C'est ainsi que pour M. O. Külpe, la « métaphysique scientifique » est « un achèvement inductif de la connaissance des sciences concrètes » [2]). A prendre cet énoncé en rigueur, la métaphysique ne

1) Quand nous disons que la métaphysique considère seulement la cause formelle, il est bien entendu qu'il s'agit de la constitution de l'être comme tel, non de la cause formelle au sens strict. Elle considère aussi toutes les causes, mais en tant que déterminations de l'être, et en examine la nature interne, la « forme ».

2) *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland* (Aus Natur und Geisteswelt), 5e édit., Leipzig, Teubner, 1911, p. 135. Le programme de la « métaphysique inductive » est tracé avec beaucoup de clarté par M. R. Eisler, qui représente un état d'esprit très répandu en Allemagne. Voir sa *Kritische Einführung in die Philosophie*, Berlin, Mittler, 1905, pp. 8-17, 122-127.

peut être qu'une généralisation des résultats des sciences et, par suite, des faits. Une métaphysique strictement fidèle à ce programme serait d'une amplitude fort restreinte. Elle ne pourrait formuler que les seules lois empiriques qui s'appliquent à tous les objets de l'expérience pour autant que celle-ci les vérifie. Ces lois se réduiraient à bien peu de chose, si tant est qu'il en existe réellement. On les étend souvent, à la vérité, grâce à d'ingénieux « coups de pouce » qui font passer par exemple de la physique à la biologie, à la psychologie ou à la sociologie des lois dont la valeur première comportait déjà une approximation souvent très grosse. Mais ce procédé n'augmente l'étendue de la métaphysique qu'au détriment de sa valeur « scientifique ». La part de la généralisation plus ou moins arbitraire est déjà trop grande dans les sciences pour qu'on l'étende, encore exagérée, à leur ensemble. Maintes fois elles se basent sur des récurrences de phénomènes simplement fréquentes et non universelles, « ut in pluribus, non in omnibus », suivant l'expression thomiste. Il serait imprudent de surfaire le degré de certitude et d'exactitude que comportent ces inductions.

Si même nous possédions une série suffisamment complète de lois inductives s'appliquant à tout le réel expérimental, ce corps de doctrines manquerait du caractère de nécessité propre à la métaphysique, ce serait une collection de faits, non un ensemble cohérent de propriétés essentielles.

Enfin, cette théorie suppose toujours que l'être s'identifie avec l'être matériel ; elle n'attribue à l'immatériel qu'une valeur esthétique et vaguement morale ou religieuse. C'est, au fond, sous de multiples déguisements, la naïve théorie des anciens « naturalistes » traitée par Aristote et saint Thomas avec le dédain que l'on sait. Quand même il n'y aurait pas d'êtres immatériels doués, en fait, d'une existence aussi individuelle, bien que non sensible, que celle des objets d'expérience directe, encore faudrait-il lui reconnaître une certaine réalité, une valeur dans l'ordre idéal. Avant de les écarter en déclarant dogmatiquement qu'ils n'existent que dans la pensée, il faudrait examiner

leur aspect objectif [1]) ; il ne s'impose pas moins que celui des faits empiriques. Il faudrait aussi se demander si ces essences abstraites ne se retrouvent pas dans les objets concrets et si leurs lois ne déterminent pas ceux-ci antérieurement à toute constatation expérimentale. Le moins qu'on puisse attendre de la métaphysique, si elle ne veut pas renoncer à sa mission et même à son nom, c'est qu'elle se pose ces questions sans préjuger la réponse [2]).

Sans aller aussi loin, du moins en principe, d'autres écrivains croient devoir faire en métaphysique une part à l'expérience. Elle interviendrait pour guider la raison, toujours prête à s'égarer dans des spéculations hasardeuses, quand elle n'est pas contenue par la résistance des faits ; elle servirait à vérifier les hypothèses et à éliminer celles qui sont insoutenables. Cette défiance à l'égard de la raison est injustifiable ; elle ouvre, inconsciemment, la porte à tous les scepticismes. Si l'intelligence n'a pas d'objet propre qui remplisse par lui-même sa capacité et fixe ses hésitations, il ne reste aucune place pour la métaphysique. Le fait brut, c'est-à-dire l'impression la plus subjective, est le dernier critère. Une pareille théorie ne peut paraître plausible que parce que l'on entend par fait, non pas le simple événement, mais l'objet d'expérience compris, interprété par les catégories, rattaché, au moins obscurément, à l'être et supposant donc, au fond, une métaphysique pure. Cette confusion est un résultat assez naturel de la

1) C'est cet aspect objectif que désigne l'*essentia*, la *ratio*, des scolastiques. Objectif et existant ne sont pas synonymes

2) Assurément, les auteurs qui prônent la métaphysique inductive n'ont pas tous l'intention d'adopter les conclusions extrêmes que nous signalons. Beaucoup les rejetteraient si elles se présentaient à leur esprit avec cette franchise. M. Külpe, à qui nous avons emprunté la formule du système, y apporte des restrictions inconscientes (Cf. *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, pp. 133-136). Ailleurs il décrit assez justement le rôle de la métaphysique, sous d'autres noms, sans s'apercevoir que c'est elle qui constitue la *Gegenstandslehre* ou l'*Ordnungslehre* (Cf. *Die Realisierung*, Bd. 1, Leipzig, Hirzel, 1912, pp. 9-10). La confusion provient de ce qu'on prend la métaphysique pour une science concrète de l'existant — et l'on sous-entend : comme tel — au lieu de voir qu'elle est la science de la réalité, c'est-à-dire de l'essence, idéale ou existante, la science de l'essence existante, parce que de l'essence idéale. Il n'est que plus nécessaire de préciser ces formules et de faire ressortir les graves conséquences que recèlent ces équivoques. C'est le cas de redire : « Parvus error in principio magnus est in fine ».

terminologie courante ; le mot phénomène y a deux sens : celui de simple sensation et celui de manifestation de l'être, d'accident en langage scolastique. Par lui-même, le fait ne peut guider ni retenir une théorie métaphysique ; il est dans un ordre différent, celui du contingent, du relatif, alors que l'être, objet de la métaphysique, est le domaine du nécessaire, de l'absolu. Parler d'hypothèses en métaphysique, c'est montrer qu'on mêle ces deux ordres : la métaphysique n'a pas à former d'hypothèses, elle doit analyser l'absolu.

Les faits et même les théories scientifiques peuvent cependant jouer un rôle dans son développement ; mais ce n'est qu'à titre d'exemple ou de suggestion psychologique ; dès qu'ils sortent de ces limites, ils faussent la vue. Ils sont la matière des spéculations ontologiques, parce que pour nous l'être n'est donné directement que concrété dans le sensible ; mais ils ne sont pas leur objet. Ils peuvent servir à illustrer les concepts, mais toujours à titre provisoire ; la valeur de ceux-ci est indépendante de cette application particulière ; il n'existe pas de solidarité entre les théories scientifiques et les doctrines métaphysiques qui se mêlent parfois dans l'exposé, sinon dans la conception, même chez les plus grands penseurs. La plus dangereuse tentation du métaphysicien est d'effacer ces limites. De l'abstraction suprême de l'être, on voudrait parfois descendre vers les objets concrets, plus étoffés de qualités sensibles ; quittant le domaine de l'intelligence, apparemment trop restreint, on voudrait s'aider de l'observation et se mouvoir plus à l'aise sur le terrain des sciences particulières.

Sans doute, le métaphysicien peut cultiver d'autres sciences ; il est même nécessaire, pour que sa formation ne soit pas incomplète et formaliste, qu'il reste en contact avec toute la culture humaine. L'erreur serait de vouloir appliquer aux sciences les procédés déductifs de la métaphysique, ou par une illusion non moins grossière, de prétendre enrichir la métaphysique des résultats bruts des sciences et de suivre dans la science de l'être les méthodes des sciences du phénomène. Les sciences, mais surtout la philosophie, progressent par la délimitation croissante de leur domaine. Si l'homme

qui les cultive doit éviter de devenir un spécialiste exclusif et fermé, il doit aussi respecter les bornes qui les séparent. La métaphysique étant la science du tout, ne peut croître vraiment qu'en serrant de plus près son objet formel ; c'est en le possédant mieux qu'elle s'étendra.

Une des tâches les plus importantes de la critique philosophique consiste à distinguer sans cesse dans les doctrines anciennes qui se recommandent de la tradition thomiste ce qui est véritablement philosophique et ce qui n'est que constatation ou théorie périmée. C'est grâce à cette distinction que la métaphysique d'Aristote et de saint Thomas reste pour nous un legs précieux, alors que leur physique, qui lui était pourtant étroitement unie dans leur esprit, a perdu à peu près toute valeur à nos yeux. S'il en était autrement, l'édifice de leur métaphysique serait sans cesse sujet à des replâtrages ; il serait bientôt compromis ou totalement transformé par des réparations aussi nombreuses que les changements des théories scientifiques qui se disputent la vogue ; on ne voit pas pourquoi cette métaphysique, solidaire d'une science surannée ou même d'une science actuelle, mais contingente par essence, n'inspirerait pas une juste défiance, même avant tout examen critique ; elle reposerait sur un fondement mouvant, sur une théorie dont la nature et la fécondité même exigent qu'elle soit sans cesse remaniable pour progresser. Si la contingence des théories n'est pas un défaut en physique, elle en est un, irrémédiable, en métaphysique pure.

Les applications de la philosophie première à l'interprétation des phénomènes et des sciences, qui constituent la philosophie naturelle, sont, pour autant, contingentes. Leur valeur en soi restant la même, la légitimité de l'application peut être contestée parce que son sujet varie et peut être mal interprété. Il en est de même de toute vérité métaphysique appliquée à l'ordre concret : la liberté humaine par exemple, est une vérité absolue, mais la liberté de tel individu est une vérité, qui, pour certaine qu'elle est pratiquement, n'atteint pas à la hauteur de la certitude métaphysique ; à celle-ci échappe nécessairement, pour notre raison abstractive, l'existant individuel. En ce sens on peut dire que les principes métaphysiques n'ont qu'une certitude

hypothétique par rapport au monde existant : valables en soi, ils ne s'appliquent, pour nous, aux phénomènes concrets que pour autant que ceux-ci sont réellement donnés et correctement interprétés.

* * *

Nulle part peut-être, il n'est plus opportum de rappeler ces notions, assez élémentaires pour être presque des truismes, qu'à propos de la causalité. Cette catégorie n'est-elle pas d'un usage continuel dans les sciences de la nature ? Que devient, sans elle, l'idée même de la nature ? N'est-elle pas le fondement de l'induction scientifique ? Elle est, semble-t-il, le trait d'union entre la philosophie et les sciences expérimentales. Il faudra donc examiner le sens que prend cette notion dans ces sciences, aussi bien qu'en métaphysique ; il n'est pas certain *a priori* qu'il sera le même ; au contraire, la métaphysique considérant l'être isolé de ses déterminations qualitatives et quantitatives, il faut s'attendre à trouver les notions qui lui sont communes avec les sciences, transposées dans un mode plus concret, lorsque celles-ci les utilisent.

En métaphysique — comme pour le sens commun — la cause est le principe réel d'un être [1]). Les causes intrinsèques, matérielle et formelle, composent l'être en lui-même ; la cause efficiente le produit par une efficacité ontologique qui l'atteint dans sa substance même, et la cause finale n'agit pas moins réellement en dirigeant l'activité de la

1) Cette notion réaliste de la cause est généralement abandonnée — au moins en apparence — dans la philosophie moderne, qui voudrait se contenter de la notion scientifique d'antécédent. N'assisterons-nous pas un jour à une de ces renaissances des concepts éternels. dont l'histoire de la philosophie est coutumière ? Dans la discussion du néo-réalisme, où, suivant le mot de James, tant de conceptions qui passaient pour dûment enterrées ont relevé la tête dans leur tombeau, un auteur a écrit les lignes suivantes : « Let it not be objected that in making use of the idea of creation (c'est le nom que l'auteur donne à la causalité ontologique) we are reverting to a discredited concept. It is this idea of real productivity which is the original meaning of causality. The real cause is not a mere « unconditional, invariable antecedent », which does nothing to anything, but which is mysteriously followed by a mere « consequent », similarly inert. Causation is productive activity. The cause is something which does something to something else, and what it does. what it creatively produces, is the effect ». (Douglas C. Macintosh, *Is Realistic Epistemological Monism inadmissible?* Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, X (1913), p. 704).

cause efficiente. La métaphysique ne détermine pas plus la nature particulière des causes qu'elle ne s'occupe de l'essence concrète des substances ; elle se borne à considérer leur aspect général, du point de vue abstrait de l'être. De ce point de vue, elles lui apparaissent comme un aspect particulier, une « contraction » de l'être, au même titre que la substance, l'accident, l'acte ou la puissance. Elles ne servent pas à expliquer la nature des êtres particuliers comme tels, mais uniquement en tant qu'ils sont êtres.

Dès que nous considérons l'être déterminé en quantité et en qualité, nous sommes dans le domaine de la physique. Mais il y a deux physiques possibles. L'une, substantialiste et philosophique, considère les êtres concrets sous l'aspect total de substances matérielles. Elle vise à rendre compte d'un double objet : l'origine et la nature des êtres, en tant que substances, et aussi en tant que tels êtres particuliers dans leur détermination spécifique, quantitative et qualitative. Ses explications auront une portée à la fois ontologique et phénoménale. La première partie ne sera, il est vrai, qu'une simple application des principes posés par la métaphysique pure. La seconde sera expérimentale au moins quant au fond des connaissances qu'elle comprend. Mais l'attraction exercée par le voisinage de la première lui donnera aisément une forme déductive, d'ailleurs illusoire, puisqu'il est impossible de déduire de l'être comme tel, les phénomènes déterminés.

Dans une pareille physique ou cosmologie, la doctrine des causes n'est plus seulement abstraite et *a priori ;* elle se précise pour servir de cadre aux théories particulières destinées à rendre compte de l'ordre du monde. C'est sous l'aspect de l'ordre, de la récurrence régulière des phénomènes qu'elle envisagera de préférence la causalité, au lieu d'y voir, comme la métaphysique pure, la notion d'origine réelle des êtres comme tels. Réciproquement, la partie métaphysique apparaîtra étroitement liée à ses applications contingentes au point de faire croire parfois qu'elle est uniquement destinée à les préparer. Cette physique, dont on aura remarqué le caractère hybride, est celle d'Aristote, des scolastiques et de tous les anciens philosophes. La distinction nette des deux points de vue est en réalité fort récente.

De nos jours, la physique — et sous ce nom nous voudrions comprendre toutes les sciences de la nature — a mieux tracé les bornes de son domaine. Poursuivant la division adéquate du travail de la pensée, elle se voue exclusivement à l'étude des phénomènes. Son ambition, c'est de les décrire exactement, d'en définir les conditions, de les ranger sous des lois de forme autant que possible mathématique, qui permettent de prévoir et de produire l'avenir. Elle n'a que faire de considérations ontologiques sur les objets de la nature ; inutile de les envisager comme des substances réelles dont on rechercherait les causes ; c'est le rôle de la philosophie, qui seule se préoccupe de l'être. Si l'on emploie encore ces termes, c'est comme abréviations commodes de la pensée et du langage sans prétendre y attacher une signification métaphysique. Pour constituer la philosophie naturelle, il suffira de joindre à la critique de la connaissance scientifique, l'application des catégories métaphysiques aux objets des sciences. Dans la causalité en particulier, la science s'attachera à la régularité des phénomènes, exprimée par les lois ; la cause et l'effet n'auront d'autre rapport que celui d'antécédent et de conséquent invariable ou du moins normal.

Cette idée moderne de la science ne s'impose pas seulement comme un fait contre lequel il serait vain d'élever des récriminations au nom d'une terminologie historique ; mais elle est le terme où aboutit logiquement l'application du principe de la division des sciences d'après leur degré d'abstraction. Pourvu que le phénoménisme scientifique ne se mue pas indûment en phénoménisme métaphysique et en agnosticisme, à la faveur de la similitude des mots, il n'est rien de plus légitime que de séparer en deux corps de doctrines l'étude *a priori* de l'être avec ses différences intrinsèques et l'examen des faits.

Ces considérations nous amènent à écarter préalablement certaines preuves insuffisantes du principe de causalité. Un des arguments indirects classiques est ainsi formulé par un auteur : « Si l'idée de cause n'est qu'une illusion de l'esprit humain, que deviendra la science, ou l'explication des phénomènes par leurs causes ? Que devient le

curiosum ingenium qui est l'apanage de la nature raisonnable ? Que deviennent nos connaissances des êtres, basées presque exclusivement sur leurs effets et leurs manifestations ? En un mot, en supprimant l'idée de cause, on ouvre la porte au scepticisme absolu »[1]). Acculer un système au scepticisme est rarement une réfutation adéquate, parce que cette objection repose généralement sur une conception trop simpliste de la thèse qu'on veut combattre. Ici en particulier, le scepticisme métaphysique du phénoménisme moderne n'entraine pas immédiatement la fragilité de la science phénoméniste ; à celle-ci suffit, nous l'avons vu, l'idée de succession ordonnée des phénomènes exprimables en lois exactes. Ce n'est pas confondre la causalité et la succession, puisqu'on n'exprime par des lois que les rapports constants entre un phénomène et ses conditions nécessaires et suffisantes. Dans l'ordre scientifique, c'est à cela que se borne la curiosité humaine. Il est vrai que l'homme est aussi un « animal métaphysique » et que son besoin d'explications ontologiques ne peut être contenté que par la connaissance des causes réelles. Il n'en faut pas moins séparer ces deux ordres de connaissances, et il est légitime de donner aux mots de cause et d'explication dans les sciences expérimentales, un autre sens qu'en métaphysique.

Si la causalité n'était justifiée que par les sciences expérimentales — et c'est à elles qu'on songe, quand on évoque ces connaissances certaines dont la ruine mène au scepticisme, — sa valeur ne s'étendrait pas au monde transcendant. La critique de Kant ne dit pas autre chose. La causalité ne serait qu'un postulat de la science expérimentale, sans justification ontologique ; seuls les résultats harmonieusement développés de l'induction les confirmeraient en s'adaptant toujours à ce cadre préconçu. Les formules suivantes, dues à un homme de science, expriment ce que peut être le principe de causalité au point de vue strictement scientifique : « Lorsque les mêmes conditions sont réalisées à deux instants différents, en deux lieux différents de l'espace, les mêmes phénomènes se reproduisent transportés seulement

1) Dupont, *Ontologie*, Thèse LXVII, Louvain, Fonteyn, 1875, p. 250.

dans l'espace et le temps »[1]). « Il est possible d'adopter une fois pour toutes et pour tous les phénomènes une mesure des longueurs et une mesure du temps telle que le principe de causalité soit vrai toujours et partout »[2]). Les philosophes qui s'appuient sur l'autorité de la science ne se doutent pas toujours du sens véritable des affirmations de celle-ci.

Certains exemples de causalité empruntés à l'observation vulgaire ne sont pas plus probants. Ni le sentiment de passivité dans la sensation, ni la conscience de l'action de la volonté sur le système musculaire, ou même sur son propre acte ou sur celui de l'intelligence, ne peuvent justifier le principe de causalité. Dans la sensation, dit-on, nous saisissons sur le vif, en plein exercice, l'influence qu'exercent sur nos organes les objets extérieurs ; nous nous sentons passifs, et en même temps, sans raisonnement, nous nous rendons compte de l'origine de cette action que nous subissons.

Cette analyse paraît psychologiquement inexacte. La sensation pure est une simple impression, un élément brut de la vie psychologique ; par elle-même elle n'est ni active, ni passive ; ce sont là des prédicats ontologiques qui ne peuvent lui venir que de l'intelligence et qui ne sont donc pas donnés immédiatement dans la sensation. Celle-ci est neutre au point de vue métaphysique. Il est très difficile de se représenter ce qu'est au juste la sensation pure, tant l'intelligence pénètre toute notre vie psychique. Pour en avoir une idée, il faut se rapporter à l'état de rêve ou de demi-sommeil, ou essayer de se figurer la vie psychique des animaux. Si celle-ci n'est pas, à vrai dire, l'automatisme que croyait Descartes, elle doit cependant manquer de conscience réfléchie, d'idées distinctes de moi, d'objet, de sujet. Elle est une succession d'images, d'objets, d'émotions, que le sujet lui-même ne distingue pas.

L'intelligence interprétant spontanément les données sensibles y voit de l'être ; elle conçoit celui-ci d'abord comme substantiel, puis elle

1) P. Painlevé, dans : *De la méthode dans les sciences*, 1re série, 2e édit. Paris, Flammarion (Nouvelle Collection scientifique), 1910, p. 81.
2) *Ibid.*, p. 84.

distingue le phénomène et l'objet dont celui-ci est la manifestation. Elle ne conçoit pas la chose en soi ou la substance, comme une doublure du phénomène, sans rapport avec lui ; elle se rend compte que l'accident est l'accident de quelque chose. Une réflexion ultérieure la porte à se demander par quel mécanisme les sensations sont produites dans la conscience ; leur apparition et leur disparition demandent une explication. La notion de causalité la fournit, comme elle fournit l'explication de tout devenir. Pour s'élever à une théorie de la connaissance, si rudimentaire soit-elle, il faut posséder les notions métaphysiques, qui sont appréhendées directement ; c'est plus tard seulement qu'on peut les appliquer à l'interprétation de la conscience. La théorie de la connaissance fondée sur la causalité, qu'elle soit imaginative et vaguement dualiste, comme celle du sens commun, ou raffinée comme celle du péripatétisme thomiste, suppose outre la notion de substance et la substantialité de l'âme, le principe de causalité lui-même ; elle ne peut donc pas servir à l'établir.

Quant à la conscience de l'activité extérieure, il est généralement reconnu maintenant qu'elle se réduit à celle des sensations musculaires qui accompagnent l'action ; en même temps le sujet a connaissance de sa décision volontaire, mais nulle part, semble-t-il, il ne saisit sur le vif le passage du commandement à l'action extérieure.

Enfin, l'action de l'âme dans la production de l'acte de volonté ou d'intelligence est, de fait, immédiatement présente à l'âme. Mais, étant un simple fait, donc particulier, elle ne peut être le fondement d'un principe ; elle en est une application inconsciente. Peut-être pourrait-on y voir l'origine psychologique de l'idée de cause. Mais comme la perception directe précède la réflexion subjective, il semble plutôt que le spectacle du monde extérieur suggère cette idée avant l'examen de l'activité consciente. Tout au plus pourrait-on dire que la notion claire d'un monde distinct du sujet ne s'élabore que parallèlement à la conscience du moi ; on ne voit pas d'ailleurs ce qui empêcherait d'appréhender les phénomènes, objectifs ou subjectifs, comme êtres et par conséquent de les relier entre eux par des relations causales, avant même d'avoir acquis la notion distincte du sujet et de l'objet.

Mais ces problèmes psychologiques ne nous arrêteront pas. Ce qui nous intéresse, c'est la valeur du principe de causalité ; elle ne dépend pas de l'expérience. Celle-ci ne nous donne pas plus « la causalité » qu'elle ne nous donne « la substance » ou « l'être » comme tels. Elle nous met en présence de causes et d'effets, comme de substances et d'êtres, mais non d'un principe unissant des notions abstraites. Sera-ce un pur jeu de mots de dire qu'elle nous présente « des causalités » et non « la causalité »? Lorsqu'on dit que l'expérience manifeste la causalité, en tant que distincte de la simple succession, on confond l'expérience pure, le simple donné sensible, avec l'interprétation réfléchie, quoique rudimentaire, que nous en faisons spontanément. Le principe une fois acquis et sa valeur métaphysique établie, nous pouvons l'appliquer au monde sensible en philosophie naturelle. Nous refaisons, avec plus de précision, certains raisonnements déjà ébauchés par le sens commun. Nous nous rendons compte aussi des lacunes inévitables de ces raisonnements à propos de faits concrets. Nous savons *a priori* qu'il y a des causes réelles comme il y a des êtres, des substances réelles. Mais nous ne sommes pas en mesure de préciser quelles sont ces substances agissantes et leurs effets, avec la même certitude que nous affirmons le principe de causalité. Nous les recherchons avec une approximation plus ou moins grande, une vraisemblance qui peut aller jusqu'à toucher presque à la certitude absolue de la métaphysique sans jamais l'atteindre. La distinction entre la certitude métaphysique et la certitude physique, chez les scolastiques modernes [1]) n'est que l'étiquette destinée à classer à part la valeur absolue des principes de l'être et les vraisemblances très

1) Il est assez curieux de constater que la terminologie scolastique actuelle contient un certain nombre de vocables totalement inconnus aux anciens et qui passent à tort pour traditionnels, ainsi que les doctrines qu'ils supposent. Les uns et les autres, souvent également étrangers à la scolastique authentique et à la philosophie moderne, provoquent plus d'une fois avec celle-ci des conflits inutiles. La distinction des différents degrés de certitude, ramenée à sa juste valeur est nécessaire ; mais il faut se garder de se laisser tromper par les mots et d'attribuer à l'induction et aux sciences une plus grande certitude que leurs méthodes ne peuvent leur assurer. Saint Thomas dirait que leurs conclusions sont valables d'ordinaire, mais il ne les déclarerait pas strictement « nécessaires ».

grandes, mais toujours réformables, qui dérivent de l'étude de la nature concrète.

Cette espèce de dualisme de nos certitudes est le résultat du dualisme de nos facultés de connaître. L'être soumis aux conditions de la matière n'est jamais totalement transparent à notre intelligence. Ce n'est d'ailleurs pas un dualisme absolu. Puisque le phénomène, malgré tout, est de l'être, il est entièrement soumis aux lois de celui-ci, et une intelligence intuitive percevrait dans l'être pur la nature et les lois intimes du phénomène. Mais la nôtre ne saisit les lois de l'être que par abstraction, elle n'en voit pas les suites concrètes, le retentissement précis dans l'ordre phénoménal. Elle doit se contenter d'affirmer la subordination de celui-ci à l'ordre ontologique, tout en se reconnaissant incapable de jamais pénétrer adéquatement le lien qui les unit. Plus exactement encore, par le fait même que l'être se manifeste à elle par des lois, des abstractions, il ne lui est pas plus possible de le « comprendre » que d'épuiser le phénomène.

* * *

Pour exposer la doctrine thomiste de la causalité, nous nous servirons des axiomes dans lesquels les scolastiques aimaient à condenser leurs idées. Nous nous attacherons à les coordonner, pour mieux en faire ressortir le contenu véritable et l'enchaînement logique.

Une remarque préalable est de rigueur. Le problème ne se posait pas pour les anciens de la même manière que pour nous. Les contestations critiques du principe leur étaient inconnues. Aussi la causalité est-elle par eux affirmée plutôt que justifiée. En général d'ailleurs leur synthèse philosophique est agencée d'après un plan qui s'inspire de l'ordre des matières plutôt que du degré respectif de certitude des conclusions.

De plus, en métaphysique, la question n'est qu'effleurée ; la causalité efficiente est supposée en théodicée ; les catégories d'action et de passion sont brièvement traitées en logique ; mais la notion de cause et sa division est discutée longuement en philosophie naturelle.

Suarez, il est vrai, s'en occupe ex professo dans ses *Disputationes metaphysicae*, le premier traité systématique de métaphysique ; mais malgré le titre, il y mêle de nombreuses questions de cosmologie, tout comme Aristote lui-même et saint Thomas dans son commentaire sur le traité du Stagirite. Il en résulte d'abord, que les questions ne sont pas toujours traitées d'un point de vue assez général. Certains axiomes universels sont expliqués par des considérations empruntées à la physique ou des références à cette science ; de là dans la suite, des hésitations sur leur véritable portée [1]). La causalité est étudiée au point de vue du mouvement corporel, plutôt que du devenir ou de l'être en général ; ce dernier point de vue n'est pourtant jamais complètement absent. Enfin, l'on s'attarde à examiner les principes intrinsèques de l'être, la matière et la forme, et la cause finale qui détermine la forme, plutôt que la cause efficiente. Ces considérations sont en effet plus propres que l'étude de la cause efficiente à rendre compte de la constitution concrète des êtres, objet de la physique. Visant à comprendre l'être dans sa constitution intrinsèque, il était naturel de la part des scolastiques de s'attacher de préférence à la « raison », à la « forme » des choses pour la distinguer de la matière, à l'encontre de l'empirisme matérialiste. La potentialité infinie de la matière aspirant à revêtir toutes les formes suffit à rendre compte des transformations qui constituent le cours de la nature. Nous ne nierons pas que cette manière d'envisager le dynanisme du monde, quelque profonde qu'elle soit, risque, dans les esprits inattentifs, de faire oublier l'importance de l'évolution ; de fait des scolastiques inférieurs ont donné lieu à ce reproche. En tout cas, constatons que, dans toute cette synthèse, la cause efficiente n'apparaît qu'accessoirement, et réserve faite de la théodicée, dans sa détermination concrète, plutôt que dans son rôle métaphysique.

1) Saint Thomas dit dans son commentaire sur la métaphysique d'Aristote : « Cum enim omne quod movetur ab alio moveatur, ut *in physicis* probatum est... » (L. XII, l. 6). Suarez dit que ce principe appartient à la physique (*Disputationes metaphysicae*, disp. XXIX, s. I, n. 20 ; cf. disp. XVIII, s. VII et toute la 1re section de la disp. XXX). Saint Thomas lui-même donne de ce principe des preuves tirées de la physique, dans la *Summa contra Gentiles*, l. I, c. 13. Voir encore *Metaph.* L. I, l. 4.

Abordant le problème de la causalité efficiente avec les préoccupations actuelles, nous rechercherons dans le thomisme, les éléments qui leur répondent. Ce n'est pas tant une reconstruction historique qu'une synthèse doctrinale et critique que nous tenterons. Si nous modifions ainsi l'aspect de la doctrine thomiste, ce n'est que pour en mieux saisir l'esprit.

Le point de départ immédiat de cette doctrine, c'est l'idée du mouvement, de l'évolution, en langage plus moderne. L'écoulement universel des choses, qui avait frappé Héraclite, n'a pas échappé aux philosophes postérieurs. Toute la théorie hylémorphique a pour but de rendre compte de cet aspect du monde, d'en définir les caractères et les limites. Le mouvement, dans la philosophie hellénique et médiévale, n'est pas seulement le mouvement local, mais encore le changement quantitatif et qualitatif et même, en un certain sens, la transformation des substances. Il est l'état naturel des êtres matériels, objets de la physique, nous dirions de la cosmologie. Mais, à la différence d'Héraclite et de ses modernes continuateurs, ce n'est pour eux ni un fait ultime, ni un principe absolu. Il réclame une explication, une raison d'être. Le changement suppose un sujet qui acquiert une perfection qualitative, quantitative, ou substantielle. Celle-ci doit lui être communiquée par l'action d'un moteur en acte, d'une cause efficiente, agissant en vue d'une fin, la communication de sa propre perfection, pour autant que le sujet en est capable.

Ces principes, qui résument la théorie aristotélicienne de la causalité dans le monde matériel, sont justifiés par la doctrine plus générale de l'acte et de la puissance. Celle-ci est une notion proprement métaphysique, qui se rattache à l'être comme tel. Aristote l'applique surtout aux êtres corporels ; mais en l'utilisant dans sa « théologie », il montre bien qu'il se rend compte de sa portée universelle. Saint Thomas fait quelque part explicitement cette remarque, latente en maints autres endroits : « La puissance et l'acte, en général, se rapportent aux choses qui sont en mouvement, parce que le mouvement est l'acte de l'être en puissance. Mais l'objet prin-

cipal de cette doctrine n'est pas seulement l'acte et la puissance en tant qu'on les trouve dans les choses soumises au mouvement, mais en tant qu'ils se rapportent à l'être en général. Aussi y a-t-il acte et puissance dans les êtres non soumis au mouvement, tels que les êtres spirituels. Mais, après avoir parlé de la puissance dans les choses mobiles et de l'acte correspondant, nous pourrons exposer également ce qui regarde l'acte et la puissance dans les êtres spirituels, les substances immatérielles, dont il sera question plus tard. Cette méthode s'impose, car les objets sensibles, soumis au mouvement sont les mieux connus pour nous, c'est pourquoi nous partons de là pour nous élever à la connaissance des substances des êtres non soumis au changement » [1]). « L'acte ne se trouve pas seulement dans les choses soumises au mouvement, mais aussi dans les êtres immobiles » [2]). Quelle que puisse être l'utilité des considérations cosmologiques pour familiariser l'esprit avec les notions d'acte et de puissance, la valeur de celles-ci ne dépend pas de leurs applications. Aussi les envisageons-nous ici au point de vue purement métaphysique, en tant qu'elles se rapportent à l'être comme tel.

La causalité, disions-nous, apparaît aux scolastiques comme l'explication, la raison d'être du mouvement. Qu'est-ce à dire ? Le principe de causalité n'est-il qu'une application du principe de raison suffisante ? Est-il complètement indépendant du principe de contradiction ? Faut-il le considérer comme la norme suprême de nos jugements dans l'ordre des faits, norme objective, sans doute, fondée dans la nature des

1) « Potentia enim et actus, ut plurimum, dicuntur in his quae sunt in motu quia motus est actus entis in potentia. Sed principalis intentio hujus doctrinae non est de potentia et actu secundum quod sunt in rebus mobilibus solum sed secundum quod sequuntur ens commune. Unde et in rebus immobilibus inveniuntur potentia et actus, sicut in rebus intellectualibus. Sed cum dixerimus de potentia, quae est in rebus mobilibus, et de actu ei correspondente, ostendere poterimus et de potentia et actu secundum quod sunt in rebus intelligibilibus, quae pertinent ad substantias separatas, de quibus postea agitur. Et hic ordo est conveniens, cum sensibilia quae sunt in motu sint nobis magis manifesta. Et ideo per ea devenimus in cognitionem substantiarum rerum immobilium ». *Metaph.*, L. IX, l. 1.

2) « Actus enim non tantum invenitur in rebus mobilibus, sed etiam in rebus immobilibus ». *Ibid.*, L. IX, l. 5.

choses aussi bien que dans celle de notre esprit, mais indépendante du principe de contradiction qui ne régirait que les vérités abstraites ? Voilà posé le problème du caractère analytique ou synthétique du principe de causalité et de sa réduction au principe de contradiction. Nous empruntons cette formule à une importante étude de Mgr Laminne [1]) qui conclut résolument après une critique pénétrante de plusieurs arguments assez fréquemment employés, contre le caractère analytique du principe de causalité. « Il n'est donc pas contradictoire, écrit-il, de dire : un être coutingent existe sans être produit par une cause. Cela est faux mais non contradictoire. Le principe de causalité est subordonné au principe de contradiction comme toute proposition quelconque par la raisón que, comme nous l'avons déjà dit, si on n'admet pas ce second principe, nos affirmations et nos négations n'ont plus de sens, puisqu'elles perdent leur caractère exclusif. Mais on ne peut pas dire qu'il est impossible de maintenir le principe de contradiction si on nie le principe de causalité. En ce sens, ces deux principes sont indépendants. L'un et l'autre sont le fondement de notre vie intellectuelle » [2]). Nous ne croyons pas pouvoir admettre cette thèse, qui d'ailleurs, nous paraît contraire à la pensée des scolastiques.

La vie de l'esprit ne gravite pas autour de deux pôles opposés ou du moins indépendants entre eux. Elle est orientée tout entière vers l'être. L'affirmer, le découvrir sous le morcellement des principes abstraits comme des vérités de fait, c'est son unique ressort. Le principe de raison suffisante ou de l'intelligibilité universelle n'est qu'un postulat, si on ne l'attache pas à l'être [3]). Mais le terme même de raison suffisante ou de raison d'être nous invite à le faire. Dire d'une chose qu'elle a une raison d'être, c'est dire qu'elle est rationnelle, explicable pour l'esprit. Mais qu'est-ce qu'expliquer, satisfaire l'esprit ? C'est le mettre en présence de son objet. Cet objet, c'est l'être, non

1) *Le principe de causalité et le principe de contradiction*, Revue Néo-Scolastique de philosophie, XIX (1912), p. 453-488.

2) *L. c.*, p. 483.

3) On voit que nous ne prenons pas le principe de raison suffisante dans le sens étroitement dialectique, même panlogiste, que lui attribue son premier auteur Leibniz. L'intelligibilité en soi ne s'identifie pas avec la possibilité d'une déduction logique.

pas un être, un fait, un principe, mais l'être lui-même. C'est toujours à lui que nous sommes ramenés. Le subjectif n'est que par et pour l'objectif, ou plutôt l'esprit n'est que par et pour l'être, étant être lui-même ; car les termes « subjectif » et « objectif » ont une saveur trop dialectique, et en les subordonnant étroitement l'un à l'autre nous aurions l'air de nier la spontanéité et la réalité de l'esprit. Qu'est-ce donc que l'être ? Est-il entièrement dominé par le principe de contradiction ?

De quelque manière que l'idée d'être nous soit suggérée, nous nous rendons compte qu'elle absorbe intégralement l'objet auquel nous l'appliquons. Elle le déborde de toutes parts. Cette substance est un être, l'être que voilà ; elle l'est entièrement, par tout ce qu'elle est ; elle n'est cependant pas l'être. Le phénomène, quantité ou qualité, est de l'être, il l'est intégralement ; mais à bien plus forte raison, il n'est pas l'être. L'être comprend toutes les substances existantes et possibles, tous les accidents actuels et possibles ; cette énumération, se prolongeât-elle à l'infini, n'épuiserait pas son extension. Il est bien plus que la collection des objets, il forme une unité à laquelle ils participent.

Les positivistes ont à cela une explication toute prête : la notion d'être étant la plus abstraite et la plus vide doit naturellement s'appliquer à tous les objets. Cette réponse est illusoire. La notion d'être n'est pas la plus vide, mais, dans son obscurité, la plus pleine de toutes. Peu importe l'opération psychologique par laquelle elle est obtenue ; c'est sa portée objective qu'il faut analyser. Elle s'applique à tous les objets, non par le dehors, mais par le dedans ; tous sont de l'être, et le sont entièrement. « Ratio entis pervadit omnes differentias ». Elle forme une unité intime, quoique analogique, ou plutôt parce que analogique. Pour cette raison, en effet, on ne peut la séparer en concepts irréductibles l'un à l'autre, comme le sont, par exemple, la qualité et la quantité considérées formellement comme telles, ou même les qualités considérées suivant leur nature spécifique. Il y a de l'infini dans l'être ou du moins une capacité d'infini, non seulement négative, mais positive. Nous ne disons pas, qu'on veuille bien y prendre garde, que l'être nous apparaît immédiatement comme infini. Il ouvre seulement

à l'esprit des perspectives sans fin, et la théodicée devra montrer discursivement que ces avenues mènent à un Etre infini qui comble la capacité de l'intelligence.

Il reste établi que substances, phénomènes, faits et lois ne sont que des participations à l'être qu'ils morcellent. Ce n'est pas, comme le dirait la philosophie nouvelle, un morcelage du fluent ; au contraire, celui-ci même est un morcelage et des plus infimes, de la réalité. Les principes eux-mêmes ne sont qu'une forme déficiente que l'être prend dans notre intelligence finie. Nous voudrions poser l'être absolument, le saisir tel qu'il est en lui-même. Mais nous ne le pourrions qu'à la condition de nous identifier à l'être tout entier. Nous en faisons alors le tour, pour ainsi parler ; nous examinons les aspects successifs qu'il nous présente, en y retrouvant partout le fond d'infini qui est l'être lui-même, plus ou moins voilé, mais toujours présent sous forme « d'absolu », de « nécessaire », de « possible ». L'expression la moins dégradée de l'être, c'est le principe d'identité et celui de contradiction, qui expriment la nécessité pour l'être, d'être, d'être lui-même, et l'impossibilité du néant. Aussi ces principes pénètrent-ils tous les autres, et même toute vérité, pour autant que celle-ci contient du nécessaire ; et l'on sait que même dans la plus contingente, il y en a [1]).

Il ne peut donc y avoir de principe métaphysique indépendant du principe de contradiction. Un principe métaphysique est une loi de l'être en tant qu'être, et non d'une de ses déterminations accidentelles ; dire qu'il est une loi objective de l'esprit, c'est dire qu'il est une loi de l'être, objet de l'intelligence. De même que l'être embrasse toutes les différences de l'être, le principe de contradiction embrasse tous les autres principes ; comme l'être, il ne peut être différencié que par l'être ; aucun principe ne lui est hétérogène, tous n'en sont que des particularisations, des « contractions ».

1) « De re enim contingenti, écrit Capreolus, potest propositio necessaria formari, affirmativa, de tertio adjacente, licet non de secundo, quia in tali « est » non dicit actualem existentiam, sed compositionem animae ». *Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis*, L. I, dist. II, q. 1, a. 2, b, § ad argumenta contra 1am conclusionem, édit. Paban-Pègues. Tours, Cattier, 1900, t. I, p. 148.

Dans le mouvement, l'esprit voit une indigence extrême d'être. Si un être acquiert une perfection, c'est qu'il ne l'avait pas encore, c'est qu'il n'est pas absolument. Si une perfection vient s'ajouter à un sujet, c'est que, quoique plus parfaite, sous ce rapport, que le sujet, elle n'est cependant pas l'être en soi. Car l'être qui ne serait qu'être n'est pas susceptible d'augmentation, de diminution ou d'actuation. Puissance et acte limité sont des principes de l'être, ils ne sont pas l'être. On ne peut affirmer absolument qu'ils sont, puisqu'ils sont principes de changement, et évoluent eux-mêmes en entrant en composition réciproque. Le passage de la puissance à l'acte appelle donc un complément d'être, qui comble le vide, supprime la distension intérieure de l'être mobile. Pour que nous puissions affirmer que l'être qui change est, d'une manière absolue, inconditionnée, il faut qu'il soit en rapport interne avec l'être, qu'il en soit imbibé, imprégné, qu'il s'y absorbe. Le changement suppose l'immobile, l'imparfait, la perfection. Cet immobile n'est pas un être purement statique, comme on le répète trop souvent ; c'est l'être possédant la plénitude de l'actualité, au-dessus des divisions du statique et du dynamique.

Le principe qui fait passer de la puissance à l'acte, c'est, dans les objets sensibles, le moteur, et d'une manière plus générale, la cause efficiente. Celle-ci est distincte du sujet et de la perfection qu'il acquiert, mais elle n'en est pas séparée ; son influence est interne à l'être qui la subit ; la constitution métaphysique intime de celui-ci exige sa présence en lui.

Nous avons abouti ainsi aux vérités exprimées par les axiomes : *Quidquid movetur ab alio movetur ; nihil transit de potentia ad actum nisi per ens actu ; actio est in passo.* Notre démonstration est entièrement métaphysique ; elle reste dans le plan de l'être, et n'emprunte rien à des considérations empiriques, telles que les lois physiques du mouvement et de l'inertie, qui déparent maintes dissertations sur ce sujet. Elle est pareillement indépendante du *fait* du mouvement. La transformation, le commencement d'un nouvel état ou d'un nouvel être est le signe de la contingence ; celle-ci exige l'action de la cause : mais elle est indépendante du signe auquel on la reconnaît, et de l'état de

repos ou de mouvement dans lequel se trouve l'être contingent. La contingence n'est d'ailleurs pas tant une propriété des êtres existants qu'une note essentielle de tous les êtres limités, actuels ou possibles. L'être limité suppose l'être, n'est intelligible que par l'être sans limite ; ou encore : ce qui possède l'être partiellement, le tient de l'être qui est totalement ; les êtres ne sont que par l'Etre [1]).

On remarquera que tout ce que nous dirons de la cause conduit immédiatement à Dieu, Cause Première. C'est qu'en effet, Lui seul est l'explication adéquate, la raison vraiment suffisante de l'être. Nous n'excluons pas, comme les occasionalistes, l'action des causes secondes. Elle est possible ; les êtres sont actifs pour autant qu'ils participent à l'être ; plus ils sont parfaits et unifiés, plus ils peuvent agir, se perfectionner et perfectionner les autres. Mais l'action créée n'est possible que sous la dépendance de la Cause Première. La raison d'être de la causalité finie n'est pas tant la production des effets, que Dieu pourrait produire sans aucun concours fini, que la perfection des créatures qu'Il veut faire participer davantage à son être en les rendant causes secondes. Dès que nous cherchons la cause adéquate d'un être, nous devons rencontrer Dieu, non pas au bout d'une série de causes, mais mêlé à leur action, au plutôt donnant aux causes comme aux effets l'être et l'opération. Il est transcendant et immédiatement présent à tout créé, et tout être nous élève nécessairement à Lui.

La causalité est l'unité de l'agent et du patient, de la cause et de l'effet. Nous évitons donc le reproche de pétition de principe qu'on fait fréquemment à la preuve du principe de causalité. Souvent, en effet, on part, dans les essais de démonstration, d'une notion trop étroite ou insuffisamment expliquée, de l'être contingent ou de l'être en mouvement. L'être contingent, dit-on, n'existant pas nécessairement et toujours, n'a pas en lui-même la raison de son existence. Il doit donc la recevoir d'ailleurs, puisqu'il ne peut ni la recevoir du néant ni se la donner lui-même, car il serait et ne serait pas. Il est facile de répondre

1) Cf. S. Thomas, *S. Theol.* I[a], q. 44, a. 1 : « Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit ».

avec Hume qu'en niant la causalité, on prétend précisément que l'être contingent ne reçoit pas l'existence, ni de lui-même, ni du néant, ni d'un autre être. Il la possède à un moment donné, et voilà tout ; la question d'origine ne se pose même pas ; supposer qu'elle se pose, c'est affirmer la causalité et non la prouver. Pour passer de la nature d'un être à un être distinct de lui, il faut faire appel subrepticement au principe de causalité, qui précisément est contesté.

Mais dans notre démonstration nous avons fait voir, croyons-nous, qu'il n'y a pas, à proprement parler, de passage du dedans au dehors. C'est l'infirmité de l'être contingent en lui-même qui exige un complément interne par lequel il se rattache à l'être, une cause distincte de lui, mais intimement unie à lui. C'est, à vrai dire, l'idée qu'on retrouve, insuffisamment éclaircie, au fond des arguments incriminés. On n'y conclut pas d'un caractère absolu des êtres à la nécessité d'une cause, mais on montre que leur nature est essentiellement relative à un terme distinct d'eux-mêmes ; seulement cette idée est souvent plus obscurcie que mise en lumière par les commentaires dont elle est accompagnée.

Que faut-il donc penser de certaines formules courantes du principe de causalité ? Plusieurs sont, à vrai dire, imparfaites. Mais, sous leurs imprécisions de forme, elles expriment une idée juste, qu'une interprétation bienveillante n'a pas de peine à dégager. Aussi bien est-il une seule formule métaphysique dont la teneur littérale soit irréprochable ? Toutes ont besoin d'explications. Le langage est un instrument trop grossier pour exprimer adéquatement les principes des choses qui « naissent du néant » ; ses suggestions valent plus en cet ordre d'idées, que son contenu explicite.

Il est clair, par exemple, que la formule : *Il n'y a pas d'effet sans cause,* est strictement parlant, une tautologie ; on peut dire toutefois qu'elle exprime la nécessité de l'équivalence entre effet et chose causée, ce qui est une application élémentaire du principe d'identité. En outre, ce qu'on a communément en vue en employant ces termes, c'est l'être contingent ; on lui donne le nom d'effet, pour énoncer ensuite sa

nature d'être dépendant d'un autre ; ainsi cette prétendue tautologie peut revêtir un sens acceptable.

L'être qui commence, ou qui arrive à l'existence, demande une cause, dit-on encore. Directement, ce principe ne s'applique qu'aux êtres qui sont dans le temps. Mais on peut aisément sous-entendre qu'il s'agit de tout être qui n'a pas l'existence par lui-même. C'est d'ailleurs évidemment dans les êtres temporels que le principe de causalité a son application la plus obvie. L'adage scolastique : *Quidquid movetur, ab alio movetur* et son équivalent un peu plus abstrait : *Nihil transit de potentia ad actum nisi per ens actu*, nous fournissent un parallèle frappant : applicables d'abord aux êtres sensibles, ils n'en ont pas moins une portée générale.

Enfin la formule : *L'être contingent demande une cause distincte de soi,* est la plus correcte de celles qu'on emploie d'ordinaire. Les considérations précédentes auront cependant fait voir que le sens profond qui en fait la valeur, est plus riche qu'on ne le suppose à première vue.

Le principe de causalité est justifié. Il ne peut être nié sans qu'on tombe dans la contradiction. Car le nier c'est dire que l'être contingent se suffit à lui-même, que l'être qui n'est pas absolument, est absolument, que ce qui n'est pas l'être, est l'être. Il est bien un principe analytique, car pour le justifier, il nous a fallu seulement examiner, analyser ce que contient la notion d'être. Il est vrai que cette analyse nous a fait dépasser le contenu formel des mots *effet* et *cause*. Mais toute analyse métaphysique s'exerce sur l'être, notion analogique, et déborde donc le sens étroit des termes particuliers. Ainsi peut-on dire en un certain sens, superficiel, il est vrai, que le principe est synthétique ; dans ce cas il faudrait l'appeler synthétique *a priori*, parce que nécessaire et objectif. Cette terminologie ne serait pas la plus compréhensive ; mais ce ne serait pas là, à vrai dire, une objection décisive, les questions de mots ne devant pas toujours se trancher par les considérations les plus profondes. Elle aurait pourtant l'inconvénient de rappeler d'une manière fâcheuse le langage kantien, qui couvre en cette matière des thèses grosses de conséquences. L'analyse métaphysique véritable

n'est pas une tautologie ; dans la richesse de l'idée analogique elle découvre sans cesse de nouveaux aspects et elle en aperçoit l'unité profonde dans l'être [1]).

Il faut maintenant considérer d'un peu plus près l'agent et le patient et leurs relations réciproques. Pour être sujet de la causalité, il faut être limité, perfectible, en puissance. *Unumquodque patitur prout est in potentia.* Pour agir, il faut au contraire être en acte : *Unumquodque agit in quantum est actu.* Cela ne veut pas dire que du seul fait de l'existence d'un être on peut déduire la causalité et l'existence d'effets. Dans les objets de l'expérience nous ne concluons pas de l'existence à l'opération par voie dialectique ; nous inférons au contraire l'existence des causes de la présence des effets. Mais la causalité ne se rapporte pas à l'existence, qui n'est qu'un principe des êtres contingents. Elle est le lien de l'être, un de ses aspects.

L'être absolu est actif et cause, par identité [2]) ; tout être contingent dépend essentiellement de lui. L'acte, comme tel, est l'être, il

1) Nous nous rapprochons donc ici des idées émises par Mgr Laminne dans l'article cité, Revue Néo-Scolastique de Philosophie, XIX (1912), pp. 486-488. Remarquons encore que les mots : jugements analytiques et synthétiques ne se trouvent pas chez les anciens scolastiques. Quelle que soit l'utilité relative de leur emploi, il est bon de se souvenir qu'ils ne remontent guère au delà de Leibniz ; on ne peut les considérer comme le legs précieux d'un passé vénérable. Les scolastiques parlaient de jugements nécessaires et *per se nota*. Il faut savoir gré à Mgr Laminne d'avoir dissipé quelques équivoques à propos des jugements *per se* et *per se nota, l. c.*, pp. 476-480. On trouvera à ce sujet des indications intéressantes dans Capreolus, *Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis*, L. I, dist. II, q. 2, a. 1, 2, édit. Paban-Pègues, pp. 144-149.

On pourrait objecter à notre manière de voir que saint Thomas déclare que la notion de création n'entre pas dans la définition de l'être créé, alors que nos considérations sur la causalité amènent à dire que cette relation est essentielle à la créature et qu'on ne peut donc définir celle-ci sans l'inclure. Saint Thomas n'affirme pas moins catégoriquement que la créature n'est que par sa relation à Dieu ; tout ce qu'il veut dire, c'est que la définition logique qui, par abstraction, ne vise que l'essence spécifique, ne doit pas inclure toutes les relations d'un être à ses causes. Il le dit d'ailleurs explicitement. « Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione : quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis ». *S. Theol.*, Ia, q. 44, a. 1, ad 1um.

2) Cela ne veut évidemment pas dire que la création est nécessaire, mais qu'elle est nécessairement possible. Dieu, parce qu'il est, peut causer le monde, sa puissance est identique à son essence.

n'est limité que par la puissance. Par soi, donc, il est nécessairement cause, dans la mesure où il est acte. L'induction pourra nous faire connaître approximativement cette mesure, avec la réserve qui s'impose toujours dans l'étude des faits ; quant au principe, il est absolu. Il ne faut pas se représenter l'action comme une extension d'un être, sortant en quelque sorte de lui-même. Ces métaphores peuvent servir jusqu'à un certain point à caractériser l'action des êtres contingents, qui est distincte de leur substance et de leurs puissances ; elles ne peuvent, au reste, faire comprendre sa nature intime. Par contre, elles ne s'appliquent aucunement à la Cause Première.

Les causes secondes sont actives pour autant qu'elles participent à l'être. N'étant pas acte pur, elles ne peuvent produire l'être comme tel, créer, ni par conséquent se suffire dans la production de leurs effets. Leur causalité doit être insérée dans celle de Dieu par le concours divin. Car causer l'être comme tel, même dans un effet limité, c'est le rattacher directement à l'être absolu ; pour cela il faut être l'être pur. Ce rattachement, en effet, ne se fait pas par un intermédiaire, mais par la cause elle-même. « Ens inquantum est ens habet causam ipsum Deum »[1]. Etant composées d'acte et de puissance, limitées par leurs formes, les créatures ne peuvent exercer leur causalité que dans l'ordre des formes, des principes de l'être, accidentels ou substantiels. Elles sont seulement causes du devenir, non de l'être, tout en atteignant directement la substance, véritable sujet de l'existence et du changement. Il ne faudrait pas non plus séparer en deux l'être et le devenir dans l'effet créé, par une coupure imaginaire ; tout l'effet procède de l'agent, mais grâce à l'influence de Dieu ; l'action divine et l'action créée s'unissent en un principe unique d'opération.

L'adage : *Omne agens agit simile sibi,* se rattache au précédent. L'être ne peut agir que pour autant qu'il est, plus exactement son action est sa manière d'être. Il ne peut donc produire que ce qu'il est, d'une façon ou d'une autre. Se demander si l'action ne pourrait pas s'étendre au delà de la nature propre de l'être, ou supposer que Dieu

1) S. Thomas, *Metaph.*, L. VI, l. 3.

pourrait lui communiquer le pouvoir de dépasser dans son opération les perfections qu'il possède, c'est concevoir l'action comme une perfection adventice, une catégorie irréductible à l'être. Or, si dans un être il faut distinguer l'action de l'existence, on ne peut la distinguer qu'inadéquatement de l'être total d'une substance dont elle est une modalité. On se demande ce que serait une activité à la fois réelle et sans proportion avec la nature de l'agent. L'effet produit dépendrait de l'agent, étant son effet, et n'en dépendrait pas, car quel lien ontologique y a-t-il entre le plus parfait et le moins parfait ? Si Dieu confère à un être le pouvoir de produire un effet, ce ne peut être qu'en lui donnant une nature appropriée ou en la modifiant, fût-ce, dans l'ordre surnaturel, par l'actuation de sa puissance obédientielle. La cause seconde peut, il est vrai, être cause instrumentale, et l'est toujours, en un certain sens, par rapport à Dieu. Mais la cause instrumentale n'agit que par sa nature et par le surcroît d'activité qu'elle reçoit temporairement ou d'une manière permanente. La cause proprement dite, c'est toujours la cause adéquate, comprenant à la fois la cause instrumentale et la cause principale, la cause seconde et la Cause Première. Dans les agents limités, la causalité ne se trouve que d'une manière imparfaite. En rigueur, les axiomes énoncés ne s'appliquent qu'à Dieu, source de l'être, dans leur sens complet. Pour les appliquer aux créatures, il faut leur faire subir une réduction appropriée ; ils conviennent aux agents créés et à leurs effets dans la mesure où ceux-ci sont réellement causes et effets.

D'un point de vue finaliste, les scolastiques disent que l'agent a pour fin de communiquer sa forme au patient : *Agens intendit suam formam, suam similitudinem inducere patienti.* Ils disent de même que tout être est destiné à l'opération : *Omne agens est propter suam operationem.* Sans approfondir l'aspect téléologique de l'être, remarquons ici que cette finalité, consciente seulement dans les êtres doués d'intelligence, consiste chez les autres dans la détermination intrinsèque de leur nature à produire leurs effets propres. Cette détermination est finalité, parce qu'elle se rattache à l'Etre premier, qui doit comme tel,

unifier son action et ses effets et ne les rapporter qu'à lui-même sans rien laisser qui ne soit subordonné à son être.

Pour qu'il y ait causalité dans les créatures, il ne suffit pas qu'il y ait un agent, il faut un sujet récepteur proportionné, apte à recevoir le changement. C'est le sens plus précis de l'axiome déjà cité : *Unumquodque patitur prout est in potentia.* La puissance se mesure par l'acte correspondant, celui qui est reçu par elle et celui qui le lui communique. Ce n'est pas une potentialité quelconque, mais une puissance déterminée et appropriée qui peut subir l'action de la cause. Par rapport à l'agent, cette vérité peut s'énoncer sous la forme suivante : *Simile non agit in simile.* Un être ne peut agir sur son semblable, c'est-à-dire sur un sujet qui serait en acte sous le même rapport, parce qu'il n'y trouverait pas de puissance à combler. Il faut en outre tenir compte du principe général : *Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis.* L'efficacité de l'agent est limitée par la potentialité du sujet, non en elle-même, mais au point de vue de sa réalisation. Il va de soi que ces axiomes ne s'appliquent pas à la Cause Première, dans la production totale de l'être, puisque la création ne suppose pas de sujet préexistant.

L'action, avons-nous dit, est intrinsèque au sujet récepteur. Elle est l'évolution, sous l'influence de l'agent, d'une propriété du patient : *Actio est in passo.* La perfection acquise n'est pas transmise de l'extérieur, elle est développée dans le patient, de sa propre potentialité : *educitur e potentia.* La dépendance interne de cette actuation par rapport à l'agent, c'est la causalité. Le mouvement concret à chacune de ses phases, est action en tant qu'il provient de l'agent, et passion en tant qu'il est dans le patient ; une seule réalité appartient ainsi à deux catégories logiques sous des aspects différents. Nous n'avons pas à tenir compte ici de l'action immanente, qui est en réalité une qualité, ni de l'agir de la cause, qui est le passage de sa propre puissance active à l'état d'acte second, produisant effectivement l'action. Supposer que l'effet vient tout formé du dehors, c'est admettre qu'un accident peut passer d'un sujet à un autre, ce qui est sa négation même ; c'est supprimer le mouvement réel, le flux concret et continu,

au nom d'un atomisme métaphysique qui ne voit partout qu'êtres complets, sans union intime entre eux, susceptibles seulement de s'additionner sans s'unifier ; au fond, c'est encore sacrifier l'intelligence à l'imagination et se figurer les principes de l'être sous un schème spatial.

Le P. Sertillanges a montré en des pages très nourries que l'axiome *Actio est in passo* résume toute la théorie thomiste de la causalité en tant qu'elle s'oppose au « physicisme anthropomorphique »[1]). Il remarque aussi combien la notion de causalité, grâce à ce principe, se rapproche de celle de loi. En effet, ces considérations montrent combien sont déplacées en métaphysique les idées simplistes de force, d'activité, éliminées déjà dans les sciences, au grand avantage de celles-ci. Il faut seulement se garder d'hypostasier la loi à son tour ; elle n'est jamais qu'un rapport établi par notre esprit afin d'exprimer le moins imparfaitement possible l'être et les phénomènes. Mais il faut surtout éviter de tomber dans l'illusion qui consiste à confondre les lois de l'être, objet de la métaphysique, et celles des phénomènes, objet des sciences. Si les premières sont absolument générales et irréformables, les secondes n'embrassent qu'un domaine restreint et ne doivent leur rigueur apparente qu'au retour plus au moins constant des phénomènes et à l'exactitude des méthodes et des mesures employées pour l'établir. Quoique l'être et le phénomène coïncident quelque part, leur union n'est jamais parfaitement claire aux yeux de notre intelligence abstractive.

* * *

Nous voudrions encore insister quelque peu sur le principe *Omne agens agit simile sibi,* parce qu'il nous paraît fournir une illustration intéressante de la méthode en métaphysique et des déviations qu'elle a parfois subies.

Dans une étude critique fort complète et fort suggestive [2]),

1) *S. Thomas d'Aquin* (Coll. Les grands philosophes), t. I, l. I, ch. III, J, 2e édit., Paris, Alcan, 1912, pp. 121-128.

2) *La cause et l'effet*, Revue Néo-Scolastique de philosophie, XX (1914), pp. 33-70.

Mgr Laminne n'admet pas que ce principe puisse être démontré métaphysiquement, sinon d'une manière indirecte, et en le restreignant à la Cause Première. Dieu doit contenir les perfections de tous les êtres parce qu'il est infiniment parfait, mais la raison formelle de cette contenance des perfections des créatures dans la Cause Première n'est pas la causalité de celle-ci, mais sa perfection même [1]).

Nous avons déjà remarqué plus haut que la causalité ne se vérifie parfaitement qu'en Dieu, mais c'est en nous appuyant sur des raisons intrinsèques. Ici, au contraire, on ne nous présente que des considérations extrinsèques. N'est-il pas inquiétant qu'en métaphysique on fasse usage d'arguments indirects, au lieu de la démonstration rigoureuse et essentielle qui est le propre de cette science ? Dans cette argumentation, la causalité est entièrement séparée de l'être.

Il est d'ailleurs curieux que saint Thomas s'appuie précisément sur le principe de la ressemblance de la cause et de l'effet pour démontrer la perfection de Dieu et prouver directement qu'elle dépasse celles des créatures.

« En Dieu, écrit-il, se trouvent les perfections de toutes choses. Aussi dit-on qu'il est universellement parfait, parce qu'il ne lui manque aucune excellence qui puisse se trouver dans un genre quelconque, comme dit le Commentateur au cinquième livre de la Métaphysique. On peut le conclure de deux considérations. D'abord, tout ce qu'un effet renferme de perfection, doit se trouver dans sa cause efficiente, soit avec la même nature, si c'est un agent univoque, comme un homme qui engendre un homme, soit d'une manière plus parfaite, si c'est un agent équivoque ; ainsi le soleil contient la ressemblance de tout ce qui est engendré par sa vertu. Car il est évident que l'effet préexiste virtuellement dans sa cause efficiente ; or, préexister virtuellement dans la cause efficiente, ce n'est pas préexister d'une manière moins parfaite, mais plus parfaite ; tandis que préexister en puissance dans la cause matérielle, c'est préexister d'une manière imparfaite, la matière étant de sa nature imparfaite, et l'agent, de sa nature, parfait. Dieu étant la cause efficiente première des choses, il faut donc que les perfections de toutes choses préexistent en Lui d'une manière plus parfaite. Saint Denys indique cette raison au chapitre V du traité des Noms Divins quand il écrit de Dieu qu'on ne peut pas dire : Il est ceci, et n'est pas cela ; mais Il est toutes choses, comme cause de toutes » [2]).

1) Cf. *l. c.*, pp. 44-47.

2) « Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur

Cette argumentation deviendra plus claire, si nous la rapprochons du passage suivant, où saint Thomas explique la nature de l'action créatrice. Nous verrons que l'effet ou la causalité n'est rien autre qu'une participation à la nature de la cause.

« Tout ce qui possède l'être d'une manière quelconque vient de Dieu. En effet, ce qui se trouve par participation dans un être doit être causé dans cet être par le principe qui le possède essentiellement; ainsi le fer devient incandescent par le feu. Or, il a été prouvé plus haut, en parlant de la simplicité divine, que Dieu est l'être pur, subsistant par lui-même, et plus loin, que l'être subsistant ne peut être qu'unique; tout comme la blancheur, si elle subsistait par elle-même ne pourrait être qu'unique, les blancheurs étant multipliées par les sujets qui les reçoivent. Il faut donc que tous les êtres qui ne sont pas Dieu ne soient pas leur être, mais participent à l'être. Nécessairement donc, tous les êtres qui diffèrent en perfection selon leur participation plus ou moins grande à l'être doivent être causés par un être premier unique, qui est de la manière la plus parfaite »[1]).

Si l'on examine à la lumière de ce texte, le deuxième argument qui, dans la *Somme Théologique*[2]), fait suite au passage cité plus

universaliter perfectus : quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in *V Metaphys.* Et hoc quidem ex duobus considerari potest. Primo quidem per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem, vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis, sit praeexistere imperfectiori modo; eo quod materia, inquantum hujusmodi, est imperfecta; agens vero, inquantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. V, *de Div. Nom.*, dicens de Deo quod *non hoc quidem est, hoc autem non est; sed omnia est, ut omnium causa* ». *S. Theol.*, I[a], q. 4, a. 2, c. Voir un raisonnement analogue dans la *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 28.

1) Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quomodocumque est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum : sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissimum est ». *S. Theol.*, I[a], q. 44, a. 1, c.

2) I[a], q. 4, a. 2, c.

haut, à propos de la perfection divine, on verra qu'il n'est qu'une autre forme, plus profonde, de la preuve déduite de la causalité de Dieu ; il est tiré de la plénitude de l'être que Dieu est, et dont les créatures reçoivent une participation. On voit encore une fois que les arguments métaphysiques s'identifient en réalité entre eux, sous une forme apparemment différente.

Du reste, tout ce que nous savons de Dieu, en philosophie, c'est par la causalité que nous l'apprenons. Il apparaît comme Cause Première, source de l'être, ou simplement Etre ; ces noms sont synonymes. La théodicée tout entière n'est que la réponse à cette question : puisque les êtres sont ou plus exactement, puisque essentiellement ils peuvent être, qu'est-ce qui doit être ? Aussi la nature divine nous est-elle connue par sa ressemblance avec les créatures, et celle-ci est démontrée chez les scolastiques par la causalité et la similitude de l'effet et de la cause.

Nous avons justifié plus haut ce principe, en nous contentant de développer le bref enthymème de saint Thomas : « Il est de l'essence de l'agent de produire un effet qui lui soit semblable, puisque tout être agit en tant qu'il est en acte »[1]. Parmi les preuves qu'on en donne, on rencontre maintes fois l'adage : *Nemo dat quod non habet.* Il est superflu de faire remarquer que la causalité n'est pas la transmission d'une perfection de l'agent au patient. Pris littéralement, cet adage ne peut s'appliquer à la question présente. Mais ne faudrait-il pas la considérer comme une formule vulgaire, mais expressive, couvrant une vérité certaine, à savoir, que l'effet étant une participation à l'être de la cause, doit ressembler à l'être auquel il participe, d'une manière ou d'une autre ? Il faut, semble-t-il, faire crédit aux grands scolastiques pour les formules dont ils ont usé ; puisqu'ils ont affirmé avec énergie le principe *Actio est in passo,* il faut supposer qu'ils ne le perdaient pas de vue quand ils disaient : *Nemo dat quod non habet.* Il est d'ailleurs bien probable que les commentateurs et les rédacteurs de manuels n'ont pas toujours eu le même souci d'harmoniser leurs pensées.

1) « De natura enim agentis est ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod actu est ». *C. G.*, l. 1, c. 29.

La plupart des autres démonstrations sont valables, pourvu qu'on se souvienne, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, que la notion d'être est analogique et qu'il ne faut jamais isoler l'aspect statique et l'aspect dynamique sous lequel elle se présente. Les travaux du R. P. De Munnynck [1]) ont bien mis cette vérité en lumière, en présentant l'être comme une « forme universelle » qui englobe toutes les notions et inspire tous nos jugements.

La preuve donnée par Jean de saint Thomas suscite un problème des plus importants pour l'intelligence du traité des causes chez les scolastiques. « La cause efficiente principale et directe est ou bien aussi parfaite que son effet, ou bien plus parfaite... En effet la cause principale est ou bien univoque ou bien équivoque ; si elle est univoque, elle est de la même nature que son effet et par suite également parfaite ; ainsi un homme qui engendre un homme ; si elle est équivoque, elle est plus parfaite que l'effet, comme le soleil par rapport à la chaleur ou à l'or » [2]). La division des causes en univoques et équivoques joue un rôle important dans l'organisation de la synthèse péripatéticienne et thomiste. Elle intervient sans cesse à propos de la classification des êtres et de leurs activités. Saint Thomas s'y réfère aussi en parlant de la ressemblance entre les créatures et le Créateur. Quel sens faut-il lui donner ? Est-ce une définition métaphysique, *a priori*, déduite de la notion même de cause ? Peut-elle nous renseigner par elle-même sur la nature des causes secondes et de la Cause Première ? Ou n'est-elle qu'une classification *a posteriori*, empirique, dont l'importance peut avoir diminué par suite de la transformation des sciences ? Nous croyons que la seconde hypothèse est la vraie.

Exposons d'abord le sens de cette distinction ; nous ne pouvons

1) *La démonstration métaphysique du libre arbitre*, Revue Néo-Scolastique de Philosophie, XX (1913), pp. 13-38, 181-204, 279-293 (surtout le premier article) ; *La racine du principe de causalité*, ib., XXI (1914), pp. 193-211.

2) « Causa efficiens principalis et per se aut est perfectior aut aeque perfecta cum suo effectu. Conclusio est receptissima, et constat, quia causa principalis aut est univoca, aut aequivoca ; si univoca, est ejusdem rationis, et consequenter aeque perfecta cum suo effectu, ut homo generat hominem. Si aequivoca, est excellentior effectu, sicut sol respectu caloris vel auri ». *Cursus philosophicus*, t. II, *Philosophia naturalis*, p. I, q. X, a. III, Paris, Vivès, 1883, p. 180.

mieux faire que de reproduire le passage où saint Thomas l'applique à la question de la ressemblance entre les créatures et Dieu.

« Comme la ressemblance suppose l'accord ou l'union dans la forme, il y a diverses espèces de ressemblances d'après les diverses manières de s'unifier dans la forme. En effet, on appelle semblables les êtres qui participent à la même forme selon la même nature et dans la même mesure ; aussi ne les appelle-t-on pas seulement semblables, mais égaux dans leur ressemblance ; ainsi deux objets également blancs sont dits semblables en blancheur. Cette ressemblance est la plus parfaite. On appelle encore semblables les êtres qui ont la même forme, selon la même nature, non cependant dans la même mesure, mais à un degré plus ou moins élevé. C'est ainsi qu'un objet plus blanc ressemble à un objet moins blanc. C'est une ressemblance imparfaite. En troisième lieu on appelle semblables les êtres qui participent à la même forme, mais non suivant la même nature, comme on le voit dans les agents non univoques. En effet, comme tout agent produit un être semblable à lui, en tant qu'il est actif, et que tout être est actif par sa forme, l'image de la forme de l'agent se trouvera nécessairement dans l'effet. Si donc l'agent est contenu dans la même espèce que son effet, il y aura ressemblance de la cause et de l'effet dans la forme, selon la même essence spécifique, comme lorsqu'un homme engendre un homme. Mais si l'agent n'est pas contenu dans la même espèce, il y aura ressemblance, mais non selon la même essence spécifique ; ainsi les êtres engendrés par la vertu solaire ressemblent en quelque façon au soleil, mais pas de manière à participer à la forme du soleil suivant sa nature spécifique, mais seulement suivant son essence générique. Si donc il existe un agent qui ne soit pas contenu dans un genre, son effet ressemblera encore beaucoup moins à la forme de l'agent ; il y participera non suivant sa nature spécifique ou générique, mais selon une certaine analogie, comme l'être lui-même est commun à tous les êtres. C'est ainsi que les choses produites par Dieu lui ressemblent, en tant qu'elles sont êtres, puisqu'il est le principe premier et universel de tout être » [1]).

La cause qui est de même espèce que l'effet est dite univoque, sinon elle est équivoque ou analogique ; ces deux derniers termes sont couramment employés comme synonymes ; parfois on réserve le nom de cause analogique à la Cause Première.

1) « Respondeo dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eamdem rationem et secundum eumdem modum ; et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine ; sicut duo aequaliter alba dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eamdem rationem, et non secundum eumdem modum, sed secundum magis et minus ; ut

Il est clair que cette division n'est pas tirée de la causalité comme telle, mais de la nature de la cause et de l'effet considérés isolément, comme des êtres possédant une essence distincte. C'est une division toute matérielle, qui ne peut se préciser qu'en s'appuyant sur des considérations empiriques, comme toute connaissance des êtres concrets. A proprement parler, observe saint Thomas lui-même, il ne peut y avoir entre la cause et l'effet pris formellement comme tels qu'une relation non mutuelle de dépendance, et non de ressemblance [1]). La ressemblance s'ajoute à cette relation et s'appuie sur un autre fondement. Comme tels, en effet, remarque Cajetan, la cause et l'effet appartiennent à des ordres différents ; l'un dépend essentiellement de l'autre ; quand nous disons que l'effet est semblable à la cause, nous employons ces mots pour désigner, non la relation même de causalité, mais les êtres qui sont causes et effets. « Là où il y a univocation, il n'est pas question de cause et d'effet formellement et essentiellement, mais matériellement et accidentellement, car la forme de l'effet ne dépend pas formellement de celle de la cause. Ainsi l'humanité qui est en Socrate, prise formellement, ne dépend pas dans son être ou sa production de celle de son père, mais c'est parce qu'elle est individuelle, que l'humanité de Socrate dépend de son père. Par conséquent l'humanité qui est le fondement de la ressemblance entre le père et le

minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eamdem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eamdem rationem speciei ; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eamdem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedent ad similitudinem formae agentis ; non tamen ita quod participent similitudinem formae agentis secundum eamdem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse ». *S. Theol.*, Ia, q 4, a. 3, c.

1) Cf. *S. Theol.*, Ia, q. 4, a. 3, ad 4um.

fils n'appartient pas au genre de la cause et de l'effet, si ce n'est matériellement et accidentellement » [1]).

Vouloir appliquer l'axiome *Omne agens agit simile sibi*, tel quel, à l'interprétation du monde phénoménal, c'est s'exposer à des mécomptes trop évidents pour ne pas faire soupçonner qu'on s'est mépris sur sa portée véritable. Saint Thomas, à la suite d'Aristote, ne connaissait qu'une catégorie d'effets entièrement semblables à leurs causes, ceux qui sont produits par les causes univoques. Encore faisait-il remarquer que la ressemblance ne concerne que la forme, non l'individuation, dans laquelle l'agent et l'effet sont séparés par la matière [2]). La communication totale de tout l'être du principe à celui qui en tire origine est une limite idéale dont la philosophie ne connaît pas d'exemple, et que la théologie ne trouve réalisée que dans la Sainte Trinité ; encore n'est-ce plus un cas de causalité, puisque l'effet est, par rapport à son principe, dans un rapport de dépendance qu'on ne peut admettre entre les personnes divines.

Cette doctrine de la diversité nécessaire de la cause et de l'effet était familière aux anciens, comme le montre un passage du *Traité des Noms Divins*, commenté par saint Thomas.

« Il n'y a pas de comparaison parfaite entre les effets et leurs causes ; à la vérité, les effets ont une lointaine ressemblance avec leur cause ; mais la cause conserve sur les effets une supériorité inexpugnable, précisément parce qu'elle est leur principe. Ainsi, pour me servir d'exemples connus, on dit que le plaisir et le chagrin donnent gaieté et tristesse, mais non pas qu'ils se réjouissent ou s'attristent ; le feu échauffe et brûle ; mais il n'est lui-même ni échauffé ni brûlé. Et il ne me semble pas qu'on dise heureusement que la vie elle-même vit, et que la lumière est éclairée,

1) « Ubi enim est univocatio, ibi non est causa et causatum *formaliter* et *per se*, sed *materialiter* et *per accidens :* quoniam forma effectus formaliter non dependet a forma causae. Non enim humanitas quae est in Socrate, formaliter sumpta dependet in esse aut fieri ab humanitate Platonis patris *(sic* dans l'édition Vaticane etc.) ; sed humanitas Socratis quia est haec, ideo dependet a patre. Et consequenter humanitas, quae est fundamentum similitudinis inter patrem et filium, non est de genere causae et causati, nisi materialiter et per accidens ». Commentaire sur la *Somme théologique*, I^{a}, q. 4, a. 3, n. VI de l'édition Vaticane *(S. Thomae Aquinatis Doctoris angelici opera omnia*, t. IV, Rome, 1888*)*. Cf. *ib.*, n. IV-VI.

2) *Metaph.*, L. VII, l. 7.

à moins peut-être qu'on ne veuille marquer par là que la cause possède essentiellement et par excellence tout ce qui est dans son effet »[1]).

Voici comment saint Thomas explique ce texte :

« Entre les causes et les effets il ne peut y avoir de comparaison parfaite, parce que les causes dépassent leurs effets ; mais il y a un autre rapport des effets aux causes, en ce que les effets possèdent une ressemblance avec les causes. Car toute cause produit son effet par une certaine ressemblance, mais les effets ne parviennent pas à ressembler parfaitement à la cause... Mais la comparaison n'est pas parfaite, parce que les causes diffèrent des effets en ce qu'elles leur sont supérieures dans la mesure où elles en sont le principe. L'auteur fait comprendre ceci par des exemples tirés de choses qui nous sont familières. Ce sont d'abord les passions ; la joie et la tristesse font qu'on se réjouit ou qu'on s'attriste, non comme cause efficiente, mais comme cause formelle, comme on dit que la blancheur fait le blanc, mais la joie et la tristesse elles-mêmes ne se réjouissent ni ne s'affligent. On attribue en effet la joie ou la tristesse par participation au sujet, mais on ne l'attribue pas essentiellement à la joie ou à la tristesse elles-mêmes ; et ainsi la cause dépasse l'effet. Puis il cite un exemple tiré des causes efficientes, en disant que le feu qui échauffe et qui brûle n'est pas lui-même échauffé ou brûlé, mais qu'il est chaud et qu'ainsi, par sa nature, il échauffe les autres corps. Enfin il donne un exemple qui se rapporte à la cause formelle : la vie essentielle et la lumière essentielle, qu'il ne faut pas considérer comme une lumière ou une vie séparées, mais comme les formes mêmes qui y participent. Sous ce rapport on ne peut pas dire que la vie est vivante ou que la lumière est éclairée, si ce n'est, tout au plus, d'une manière équivoque, en ce sens que la vie est vivante parce qu'elle est cause d'opérations vitales. La raison que donne l'auteur, de ces exemples et d'autres analogues, c'est que ce qui appartient aux effets par participation, appartient aux causes d'une manière surabondante et substantielle ; ainsi, vivre appartient à l'être vivant par participation, mais à la vie elle-même par essence »[2]).

Outre les restrictions fréquentes que marque l'emploi de locutions comme *aliqua similitudo*, *aliquomodo similis*, saint Thomas énumère les cas nombreux où l'effet n'est pas adéquatement semblable

1) *Des noms divins*, c. II, n. VIII, trad. Darboy, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, 2e éd. Paris, 1892, pp. 176-177.

2) « ... Dicit quod inter causas et causata non potest esse « diligens », id est perfecta, « comparatio », quia causae excedunt sua causata, sed est quaedam alia comparatio causatorum ad causas, inquantum « causata habent imagines », id est similitudines, « causarum ». Omnis enim causa producit suum effectum per aliquem modum similitudinis ; non tamen causata consequuntur perfectam similitudinem causae... Sed ideo non est perfecta comparatio, quia « causae separantur a causatis », inquantum superponuntur eis, « secundum rationem

à la cause. Abstraction faite de la Cause Première, il faut écarter toutes les causes accidentelles qui n'ont pas de relations directes avec leurs effets. Quant à la cause proprement dite, il y a trois manières, fort inégales, de ressembler à l'effet. La génération entièrement univoque, comme celle de l'homme par l'homme ou du feu par le feu, suppose que la forme de l'effet se retrouve semblable et d'une manière semblable dans l'agent. La forme de l'effet peut encore se trouver dans l'agent avec une manière d'être différente ; ainsi la forme d'une maison subsiste intellectuellement dans l'esprit de l'architecte ; cette production est partiellement univoque et partiellement équivoque. Enfin il se peut qu'une partie seulement de la forme de l'effet ou même une partie d'une de ses parties préexiste dans l'agent ; la santé, par exemple, n'existe pas comme telle dans un médicament chaud, mais celui-ci contient la chaleur qui est un des éléments de la santé ou une des conditions qui la produisent [1]).

Saint Thomas se rend bien compte qu'un accident peut être produit par un accident d'un genre différent ; la chaleur par le mouvement, par exemple. Ajoutons qu'à proprement parler les accidents ne sont ni causes, ni effets ; les substances seules le sont, parce qu'elles seules sont êtres [2]). C'est l'être complet qui cause, comme c'est l'être complet

proprii principii », id est in illa ratione in qua sunt principia. Et hoc manifestat per exempla sumpta a rebus quae sunt apud nos ; et primo quidem ex passionibus secundum quod delectationes et tristitiae faciunt delectari et tristari, non per modum causae efficientis, sed formalis, sicut dicitur quod albedo facit album, sed « ipsae » delectationes et tristitiae « non delectantur neque tristantur ». De eo enim quod delectatur vel tristatur praedicatur delectatio seu tristitia per participationem, sed non de ipsa delectatione vel tristitia per essentiam ; et sic causa excedit effectum. Deinde ponit exemplum in causis agentibus, cum dicit : « Ignis », qui calefacit et urit, « non dicitur calefieri aut uri », sed esse calidus, et sic per suam naturam calefacere alia. Postea ponit exemplum in causis formalibus, scilicet de per se vita et per se lumine, ut inde per hoc non intelligatur aliquod lumen aut vita separata, sed ipsae formae participatae ; secundum quem modum nec de vita potest dici quod vivat, aut de lumine quod illuminetur secundum rationem praedictam, nisi forte aequivoce, ut intelligatur vita vivere quia est causa vivendi. Et assignat rationem illorum exemplorum et similium, per hoc quod ea quae sunt causatorum per modum participationis, sunt causarum superabundanter et substantialiter, sicut vivere est viventis participative, ipsius vero vitae est essentialiter ». *Opusc. VII, Commentaria in lib. de divinis Nominibus*, l. IV.

1) Cf. *Metaph.*, L. VII, l. 8.

2) « Nam ens simpliciter dicitur id quod habet in se esse, scilicet substantia ». *Ib.*, L. XI, l. 3.

qui est produit. « Ce n'est pas la qualité ou la quantité, mais le corps doué d'une propriété qualitative ou quantitative qui est produit » [1]). « Le principe producteur d'une substance ne peut être qu'une substance, mais le principe producteur des accidents peut être autre chose qu'un accident, une substance » [2]). Or, les substances sont analogiques par rapport aux accidents. Nous voyons l'application du principe se réduire singulièrement : à part la génération des êtres vivants — dont il faut exclure la génération dite spontanée des êtres inférieurs, due aux causes générales — et celle des éléments, il n'y a dans la physique thomiste que des causes équivoques.

Nous ne croyons plus à la production des corps par d'autres corps de même espèce chimique. La chimie et la physique nous habituent à chercher l'explication de toutes les propriétés dans des activités hétérogènes. Et la biologie, si elle rejette la génération spontanée, pourrait poser des problèmes aussi difficiles, du point de vue qui nous occupe, à propos de la multiplication par simple division des protozoaires et des animaux inférieurs. Mais ces problèmes, ainsi posés, sont dus à l'imagination. Avant de les résoudre il faudrait interpréter le monde en termes de substance et d'être. Nous avons déjà dit que la science ne le fait pas, et la philosophie naturelle n'est pas suffisamment mise au point pour pouvoir le tenter. Nous ne partageons donc plus l'assurance de saint Thomas en matière expérimentale. Il faudra des recherches critiques plus avancées pour nous révéler quelque peu l'unité foncière du monde des substances et du monde des phénomènes.

Quelle peut être la valeur méthodologique du principe de la ressemblance de la cause et de l'effet ? La cause doit, d'après la classification citée, contenir l'effet au moins virtuellement ; elle le contient formellement si elle est univoque, et analogiquement si elle est équi-

1) Οὐ γὰρ γίγνεται τὸ ποιὸν ἀλλὰ τὸ ποιὸν ξύλον, οὐδὲ τὸ ποσὸν ἀλλὰ τὸ ποσὸν ξύλον. ARISTOTE, *Metaph.*, Z, 9, Bekker, 1034, b, 14-16.

2) « Principium enim activum substantiae non potest esse nisi substantia ; sed principium activum accidentium potest esse non accidens, scilicet substantia ». S. THOMAS, *Metaph.*, L. VII, l. 8.

voque ou transcendante. Pouvons-nous, dès lors, de la connaissance de l'effet tirer une idée précise de la cause? La manière de parler des anciens ne doit pas nous faire illusion à ce sujet. Pour que cette inférence fût justifiée, il faudrait savoir si la cause est réellement univoque ou générique, ce qui suppose déjà la connaissance de sa nature, lorsqu'il s'agit d'êtres concrets. Les anciens, dans ce cas, utilisaient la doctrine en question comme un principe de classification, non comme un instrument de découverte ou un principe d'induction; il y avait peut-être chez eux dans l'application pratique une présomption que la cause d'un être devait généralement être univoque. C'est le rôle que joue actuellement la notion de causalité scientifique qui s'attache à la récurrence régulière de phénomènes autant que possible quantitativement déterminés et qualitativement homogènes. Nous n'avons aucune raison de conserver ce principe de classement vaguement qualitatif, remplacé depuis longtemps par les tableaux plus précis, quantitatifs, de la science moderne.

Le principe de la ressemblance de la cause et de l'effet peut, au surplus, avoir été une première ébauche du principe de causalité scientifique. Tous deux, en effet, se rapportent à la cause formelle, étant des descriptions des phénomènes ou des êtres. On ne remarque pas toujours assez que la causalité scientifique n'est pas, en réalité, une notion dynamique, capable de faire comprendre l'évolution des êtres en elle-même; elle n'est qu'un principe de description extérieure. Le dynamisme du monde ne sera vraiment compris que par la métaphysique et sa notion de causalité ontologique.

Seule l'idée de cause analogique garde toute sa valeur, parce qu'elle est strictement métaphysique, *a priori,* et ne dépend que de la notion d'être elle-même. Elle peut et doit comme par le passé, être le fondement de nos raisonnements sur la connaissance de Dieu en théologie naturelle.

* * *

Nous avons essayé, dans les pages qui précèdent, d'étudier la causalité métaphysique en ayant soin de la séparer de la notion paral-

lèle employée par les sciences. Alors que celle-ci ne vise que la régularité des phénomènes, celle-là concerne l'être. Si son utilité immédiate pour l'explication du monde et la prévision de l'avenir est moindre, elle pénètre plus profondément la nature des choses et en respecte mieux les caractéristiques. De la causalité scientifique on peut dire avec William James [1]) qu'elle est une tentative de réduire à l'unité la multiplicité des phénomènes, d'éliminer du monde la nouveauté vraie, l'inattendu, en alignant tout ce qui arrive sous des catégories uniformes. La métaphysique thomiste cherche l'origine réelle du devenir, dont elle ne songe nullement à nier l'existence. Les êtres concrets, soumis à l'évolution, lui apparaissent comme individuels et actuels, quoique dépendant de l'Etre unique. Ce dernier en est absolument distinct et transcendant, tout en les produisant et en collaborant à leur action par une union intime. Cette synthèse fait place au pluralisme de l'univers concret, sans sacrifier l'unité de l'être. Le monisme panthéiste, qui ne voit dans les êtres que des parties ou des modes d'un tout, supprime aussi bien la notion de cause métaphysique que celle de Dieu.

Du point de vue que nous avons adopté, la cause nous apparaît comme la condition essentielle du devenir, de l'existence et de l'essence de tout être contingent. Celui-ci ne peut ni se concevoir, ni être, indépendamment d'un être distinct de lui. Par delà la diversité des êtres, sensibles ou non, se découvre une unité de plus en plus profonde, mais qui respecte toujours l'individualité des substances. Déterminer, dans la mesure du possible, la nature de cette hiérarchie, c'est l'objet de la cosmologie. La métaphysique en donne les conditions générales, et s'élève immédiatement à la Cause Première, raison d'être de la possibilité des effets et des causes secondes. Le principe de la ressemblance de la cause et de l'effet, valable dans l'ordre métaphysique, n'a guère d'application dans l'ordre phénoménal.

Il y aurait lieu, sans doute, de poursuivre ce travail critique, à

1) Cf. *Some problems of philosophy*, ch. IX, XII, London, 1911. On voit assez par l'exposé qui précède que la thèse scolastique ne ressemble pas à l'image qu'en donne W. James ; le philosophe américain semble avoir lu bien rapidement le manuel qu'il cite et n'est certainement pas remonté aux sources.

propos d'autres parties de la métaphysique traditionnelle, pour les distinguer des faits ou des théories scientifiques, qui paraissent s'y rapporter. Partout, croyons-nous, il aboutirait à en faire mieux ressortir la solidité. On verrait disparaître des superfétations qui en cachent la profondeur et l'originalité, parfois à ceux même qui lui donnent une adhésion entière, mais toujours capable de s'affermir en s'éclairant.

IV

E. JANSSENS

LA MORALE KANTIENNE

ET

L'EUDÉMONISME

LA MORALE KANTIENNE

ET

L'EUDÉMONISME

PAR

EDGAR JANSSENS

Professeur à l'Université de Liége

Il est intéressant d'examiner les critiques que Kant adresse à la morale du bonheur. Certains les tiennent pour décisives ; beaucoup du moins les jugent impressionnantes et graves. Ses objections ont laissé dans les esprits une profonde défiance envers toute forme d'eudémonisme. Certaines de ses critiques — les plus superficielles — se sont répandues à foison, non pas seulement dans le monde des spécialistes de la philosophie, mais même dans le grand public cultivé.

Il nous paraît utile d'étudier, à nouveaux frais, et dans tous ses développements, cette critique de l'antique doctrine du bonheur, de façon à voir si vraiment elle est aussi serrée, aussi approfondie qu'on le croit généralement. On verra qu'il s'en faut de beaucoup.

I

La première difficulté que Kant oppose à la morale de la béatitude est devenue courante. Constamment reprise, depuis, par des doctrines

fort diverses, on la retrouve dans des ouvrages de vulgarisation, sous la plume des philosophes du journalisme, dans les conversations quotidiennes. Elle paraît une sorte d'évidence, une vérité « acquise ». Elle fait partie de ce qu'on appelle — avec solennité — la « conscience contemporaine » ; — ou si l'on veut parler plus simplement, — l'opinion publique.

Cette objection, la voici, dans sa source, telle que Kant la formule : « La majesté du devoir n'a rien à faire avec la jouissance de la vie ; elle a sa loi propre, elle a son tribunal particulier, et quand on voudrait secouer ensemble les deux choses, pour les mêler et les présenter comme un remède à l'âme malade, elles se sépareraient aussitôt d'elles-mêmes ; si elles ne le faisaient pas, la première n'agirait plus du tout, et quand même la vie physique y gagnerait quelque force, la vie morale s'évanouirait sans retour »[1]). Comme la tendance au bonheur est, pour lui, de nature essentiellement sensible ou, comme il dit, pathologique, il s'ensuit que la faculté supérieure de désirer, en d'autres termes, la volonté l'exclut absolument : dans l'ordre de la moralité, elle ne peut souffrir, d'aucune manière et à aucun titre, l'intervention des impulsions inférieures : elle y perdrait à la fois sa puissance pratique et sa supériorité, « de même que le plus petit élément empirique, entrant comme condition dans une démonstration mathématique, en diminue et en détruit la valeur et la force »[2]).

L'homme, écrit-il, dans une page singulièrement expressive, « doit, quand le commandement du devoir intervient, faire complètement *abstraction* de cette considération (du bonheur) ; il ne doit absolument pas en faire la *condition* de l'accomplissement de la loi qui lui est prescrite par la raison, bien mieux, il doit, autant que possible, chercher à s'apercevoir qu'aucun *mobile* venu d'elle ne s'immisce à son insu dans la détermination du devoir ; on y parvient en se représentant le devoir comme lié plutôt à des sacrifices que coûte son accomplissement (la vertu) qu'aux avantages qui en sont la conséquence, afin de

1) *Critique de la raison pratique*, traduction PICAVET, p. 160. Paris, Alcan, 3e éd., 1906.
2) *Ibid.*, p. 39.

le concevoir avec l'entière autorité qui lui appartient, autorité qui exige une obéissance sans condition, qui se suffit à elle-même, et n'a besoin d'aucune autre influence... » [1]).

Souvent, ceux qui reprennent cette objection, en demeurent là, croyant avoir posé une série d'axiomes ou du moins de vérités toutes également évidentes. Kant s'efforce d'approfondir cette critique de l'eudémonisme, de l'étayer de multiples raisons, de parvenir jusqu'aux principes fondamentaux sur lesquels elle s'appuie.

Qu'est-ce que l'idée du bonheur ? A-t-elle un contenu précis, un sens bien net pour la raison ? Peut-on dire, au surplus, que nous possédions, avec une certitude rationnelle, les moyens d'arriver au bonheur ? Ni l'un, ni l'autre, répond Kant. Le bonheur constitue l'idée purement formelle d'un terme auquel tous les hommes tendent en fait, mais sans pouvoir déterminer en quoi il consiste, quelle est la matière en quoi il se réalise : « par malheur, écrit-il, le concept du bonheur est un concept si indéterminé, que malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et il veut. La raison en est que tous les éléments qui font partie du concept du bonheur sont, dans leur ensemble, empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience, et que, cependant pour l'idée du bonheur, un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future, est nécessaire. Or il est impossible qu'un être fini, si perspicace et en même temps si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement » [2]).

Quant aux moyens d'arriver au bonheur ils échappent, non moins que cette fin suprême, à la détermitation certaine de l'entendement. Sans doute, on peut donner des sortes de recettes pratiques pour mener la vie la moins incommode possible, ou du moins pour mettre,

1) Kant, *Réponse à quelques objections de M. le Prof. Garve :* Sur la diction : cela peut être juste en théorie, mais ne vaut point pour la pratique (1793). Nous avons cité la traduction de M. V. Delbos, dans son livre : *La philosophie pratique de Kant*, p. 337 en note.

2) Kant, *Fondements de la Métaphysique des mœurs.* Traduction V. Delbos, pp. 131 et 132. Paris, Delagrave.

de son côté, les plus fortes chances de mener une pareille vie. Ce ne sont point là des « principes déterminés » par la raison, mais uniquement des « conseils empiriques » fondés sur l'expérience. Comme tels, ils ne peuvent constituer des « commandements » *(praecepta)* qui représentent « des actions, d'une manière objective, comme pratiquement nécessaires », ce sont des « conseils » *(consilia)* [1]), des suggestions très pressantes, valables dans les limites des circonstances contingentes où l'agent se trouve placé, mais sans utilité ni vérité dans d'autres conjonctures ; « il n'y a donc pas à cet égard d'impératif qui puisse commander, au sens strict du mot, de faire ce qui rend heureux, parce que le bonheur est un idéal, non de la raison, mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques, dont on attendrait vainement qu'ils puissent déterminer une action par laquelle serait atteinte la totalité d'une série de conséquences en réalité infinie » [2]).

L'idée du bonheur, ainsi que les moyens de l'obtenir, sont donc rationnellement indéterminés. Or la connaissance du devoir présente des caractères totalement opposés. A la suite de Rousseau, dont il fut un lecteur enthousiaste, Kant pense que les préceptes de la conscience se trouvent à portée immédiate de tout homme et que rien n'est plus commun que la perception de cette « immortelle et céleste voix » [3]). Il en résulte que le devoir, comme tel, n'a rien de commun avec la tendance à la vie heureuse. « La connaissance des devoirs se présente d'elle-même à chacun, tandis que ce qui apporte un avantage vrai et durable est toujours, si cet avantage doit être étendu à toute l'existence, enveloppé d'impénétrables ténèbres et qu'il faut beaucoup de prudence pour adapter la règle pratique ainsi déterminée, par d'adroites exceptions et seulement d'une façon supportable, aux fins de la vie. Mais la loi morale commande à chacun l'obéissance la plus ponctuelle. Juger ce qu'il y a à faire d'après cette loi, ne doit pas être d'une telle difficulté que l'entendement le plus ordinaire et le moins exercé ne

1) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 132.
2) *Ibid.*, p. 133.
3) J.-J. Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard.*

sache s'en tirer à merveille, même sans aucune expérience du monde » [1]).

Kant cherche à confirmer les considérations précédentes, par un argument tiré de l'idée de finalité. Si le concept de fin naturelle n'a point pour lui de valeur objective, à tout le moins, il l'admet à titre de principe régulateur, inhérent à notre raison, et c'est comme tel qu'il le fait intervenir ici pour fonder son argumentation. En vertu de l'idée de finalité, si la raison nous était donnée pour réaliser notre bonheur, il faudrait qu'en nous en donnant une facile représentation, elle nous le procurât sans trop de difficulté. « Dans la constitution naturelle d'un être organisé, écrit Kant, c'est-à-dire d'un être conformé en vue de la vie, nous posons en principe qu'il ne se trouve pas d'organe pour une fin quelconque, qui ne soit du même coup le plus propre et le plus accommodé à cette fin » [2]). Par suite, il en devrait être de même de la raison. Si la nature et sa « cause bienfaisante » [3]) nous l'avait octroyée en vue du bonheur, il faudrait qu'elle fût parfaitement adaptée à cette fin. Or nous avons fait voir qu'elle demeure tout à fait indécise lorsqu'il s'agit, pour elle, de déterminer le concept du bonheur et de fixer les moyens de l'obtenir.

La raison nous est si peu donnée pour nous rendre heureux que son développement intense, loin de satisfaire notre besoin de bonheur, aboutit plutôt à faire envier, en fin de compte, par ses fidèles, le sort des hommes moins cultivés « qui se laissent conduire de plus près par le simple instinct naturel » [4])... La pratique assidue des sciences, le culte des arts, l'affinement de l'esprit, la richesse des connaissances, tout cela mène finalement à « un certain degré de *misologie* » [5]).

Le professeur Kant, retiré, en solitaire, dans son cabinet, où il travaillait avec une régularité de pendule et suivant d'inflexibles « maximes », dut rêver assez souvent — toujours à la suite de Rous-

1) Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 62.
2) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 90.
3) *Ibid.*, p. 91.
4) *Ibid.*, p. 92.
5) *Ibid.*, p. 92.

seau — de l'homme à l'état de nature et jalouser quelque peu cette innocente brute. La minutie tyrannique de la législation suivant laquelle il avait réglé sa vie de penseur, à coup sûr n'était pas de nature à la lui faire envisager sous des couleurs roses [1]). Peut-être explique-t-elle cette *misologie* que Kant croit être l'aboutissement naturel du développement de l'esprit. De cette haine de la raison, il infère que le rôle naturel de l'entendement n'est pas de nous rendre heureux. La raison, pour lui, nous fut donnée afin de déterminer, par sa législation formelle, la volonté, à l'exclusion de toute impulsion pathologique.

Cette idée que la raison est étrangère à la détermination du concept de bonheur, que, par suite, celui-ci ne peut constituer le principe de la morale, que même l'intervention de toute tendance vers la vie heureuse est la ruine de la loi du devoir, cette idée, Kant la développe encore sous une autre forme, dans une argumentation qui, pour lui, est capitale : elle tient à l'essence de sa doctrine.

La loi morale possède un triple caractère : l'universalité, la nécessité, l'objectivité. A peine de n'être plus la législation d'un être raisonnable, ou d'une manière plus exacte, à peine de cesser d'être la loi régissant l'activité de toute nature raisonnable en général, Dieu aussi

1) « Eveillé cinq minutes avant cinq heures du matin, écrit M. Picavet, il était à table à cinq heures, prenait seul une ou deux tasses de café que la présence d'un ami l'aurait empêché de prendre avec son calme ordinaire, fumait une pipe, repassait, même quand il cessa de professer, parce que c'avait été toujours son habitude, ce qu'il avait fait la veille, donnait ses leçons, puis de retour chez lui travaillait jusque midi trois quarts, se levait de son bureau, prenait un verre de vin de Hongrie, du Rhin, ou de Bischoff, s'habillait et à une heure se mettait à table. L'après-midi, il faisait ces promenades célèbres dans lesquelles on le vit à peine deux fois en quarante ans dépasser la limite où il s'arrêtait d'ordinaire, pour avoir plus tôt un ouvrage de Rousseau ou des nouvelles de la Révolution Française ; il les faisait seul, parce qu'il respirait d'après des règles qu'il s'était faites comme il s'en était fait sur la manière d'attacher ses bas. Rentré chez lui, il lisait les journaux, puis s'installait à six heures pour le travail du soir dans son cabinet, où il entretenait constamment une température de 15°, s'asseyait en hiver ou en été auprès du poêle de manière à voir les tours du vieux château, et il ne pouvait continuer ses méditations quand les arbres, par suite de leur croissance lui en cachaient la vue. Puis, vers dix heures, un quart d'heure après qu'il avait cessé de penser, il se couchait dans une chambre sans feu, dont les fenêtres étaient fermées toute l'année, se déshabillait *avec méthode* et se couvrait dans son lit avec une habileté toute particulière ». Dans la traduction de la *Critique de la raison pratique* de F. PICAVET. Notes du traducteur, pp. 312-313.

bien que l'homme, il faut qu'elle soit valable pour tous les actes, dans tous les cas, partout et toujours ; à moins de n'être plus le devoir, il faut qu'elle possède une autorité inconditionnée, commandant sans réserve et liant d'une manièrs absolue ; universelle et nécessaire, il est requis, par suite, qu'elle soit indépendante de la nature particulière du sujet moral, elle doit s'imposer à lui par sa valeur propre. Le devoir répugne, par nature à ne constituer qu'une vérité particulière, contingente ou hypothétiquement nécessaire et subjective.

Or, dans la pensée de Kant, l'admission du bonheur comme principe de la moralité est précisément la ruine du triple caractère d'universalité, de nécessité et d'objectivité, essentielles à la loi. Le concept du bonheur étant indéterminable par la raison, force nous est de le préciser et d'en remplir la forme vide au moyen de données d'ordre empirique. Celles-ci seront inévitablement relatives au sentiment de plaisir ou de peine, propre à chaque individu, dans les circonstances contingentes où il se trouve placé. Du coup, la règle de conduite, en tant qu'on la fonde sur l'idée du bonheur, devient subjective, contingente, particulière : elle ne réalise pas les caractères inséparables de la loi morale.

Admettons même que l'on parvienne à découvrir les conditions générales, tenant à la nature humaine, d'une existence heureuse, que l'on détermine même des objets sur lesquels l'accord des hommes se ferait ou serait possible pour placer en eux la source de la béatitude, on n'aurait pas encore une véritable loi de notre activité. Car les lois morales requièrent une universalité qui ne s'étend pas seulement à l'esprit humain : « elles doivent valoir pour tous les êtres raisonnables, sans distinction »[1]) ; elles doivent posséder en conséquence, une « nécessité pratique inconditionnée »[2]) ; elle ne peuvent tenir de la nature subjective de l'agent moral, mais s'imposer à lui, objectivement.

Si donc il se produisait, le concours des hommes dans l'estimation d'une chose comme étant notre terme suprême et la source de la félicité complète ne nous donnerait pas encore le principe de la loi

1) et 2) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 173.

morale. Nous n'aurions jamais ainsi qu'une règle empiriquement déterminée ; nous ne nous élèverions pas encore dans le domaine de l'intelligible qui est propre au devoir. Sans doute, il serait exagéré de dire que d'après Kant, dans l'éthique eudémoniste, la raison ne joue aucun rôle. Le philosophe de Koenigsberg reproche à cette doctrine, non pas d'écarter totalement la raison de la détermination du devoir, mais, en détruisant les caractères fondamentaux de la loi, de faire à la raison une part fort insuffisante. La morale du bonheur permet seulement à la raison de fixer les moyens qui conduisent à cette fin qu'on appelle une vie heureuse. Le partisan de l'eudémonisme s'écarte ainsi de la théorie qui identifierait sans plus, le bien avec le plaisir et le mal avec la douleur, il concède une certaine intervention à la faculté rationnelle dans la détermination de la règle des mœurs, parce qu'il a conscience que la morale purement hédoniste viole « l'usage de la langue qui distingue l'*agréable* (Angenehme) du *bien* et le *désagréable* du *mal* (Bösen), qui exige que le bien et le mal soient jugés en tout temps par la raison, partant par des concepts qui peuvent être communiqués à tous, et non par une simple sensation qui est limitée à des objets individuels et à la capacité de les recevoir ».

Mais d'autre part, ce philosophe admet que la fin de notre activité constitue une réalité déterminable d'après des données empiriques, d'après les indications de notre sens du plaisir et de la peine. Il nommera « alors *bon* ce qui est un *moyen* pour arriver à l'agréable, et *mauvais* ce qui est cause du désagrément et de la douleur ; car le jugement sur le rapport des moyens aux fins appartient certainement à la raison »[2]). Cette intervention réduite de l'entendement, Kant ne peut y consentir. Elle revient toujours, à son sens, à placer le critère et le fondement du bien et du mal, dans le plaisir et la peine, par suite, à ne donner que des règles de conduite, particulières, contingentes et subjectives. Elle nous procurerait, non des « lois pratiques, mais seulement des conseils à l'usage de nos désirs »[3]). Ainsi, au jugement

1) *Critique de la raison pratique*, p. 102.
2) *Ibid.*, p. 102.
3) *Ibid.*, p. 42.

de Kant, l'eudémonisme, par l'accueil trop large qu'il fait aux éléments empiriques et par la part trop étroite qu'il concède à la raison, en arrive à ruiner le devoir. Cette objection se relie à ceci, qui est fondamental dans le kantisme : la séparation, plus même, l'opposition de l'ordre empirique et de l'ordre intelligible, du phénomène et du noumène [1]). Aussi la distinction qu'il établit entre le principe du bonheur, essentiellement du domaine sensible et le devoir, exclusivement de nature rationnelle, lui paraît capitale. C'est là, écrit Kant, « la définition de la différence la plus importante que l'on puisse considérer dans les recherches pratiques » [2]).

Passons maintenant à quelques critiques moins essentielles, et d'ailleurs, plus brèves. Le principe du bonheur, à entendre Kant, efface la distinction spécifique entre le bien et le mal : les mobiles qu'il suppose « comprennent en effet dans une même classe les motifs qui poussent à la vertu et ceux qui poussent au vice » [3]), ces motifs étant également, de part et d'autre, la vie heureuse. Si donc l'on s'en tient au principe eudémoniste, on n'est plus obligé de se blâmer, lorsqu'on fait le mal. Par exemple, l'homme qui a triché au jeu, et qui se juge d'après la loi du devoir, dira : « Je suis un *infâme*, quoique j'aie rempli ma bourse » ; mais s'il suit avec conséquence la philosophie du bonheur, son appréciation de soi-même sera toute différente : il devra « s'approuver soi-même et se dire : Je suis un homme *prudent*, car j'ai enrichi ma caisse » [4]).

1) M. Fouillée — critique « sévère mais juste » du kantisme — et M. V. Delbos critique déférent et plutôt sympathique à Kant — sont d'accord en ce point : « Ainsi, écrit ce dernier, le rigorisme de Kant est lié à son dualisme méthodique du rationnel et de l'empirique, à sa conception de la Métaphysique du moins comme science rationnelle pure : il est en conséquence une expression directe de son rationalisme propre » *(La philosophie pratique de Kant*, p. 331). M. Fouillée constate de son côté : « La solution de continuité qui existe ici, chez Kant, entre l'idée de moralité et celle de bonheur, entre la volonté et sa fin, est au fond la même qui existe dans toute sa philosophie entre l'intelligible et le sensible, entre l'homme-noumène et l'homme-phénomène, entre le rationnel et le réel, entre la liberté et la nécessité, entre l'autonomie et l'hétéronomie, entre l'absolu et le relatif, entre le moral et le naturel » *(Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 235).

2) *Critique de la raison pratique*, pp. 42 et 43.

3) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 173.

4) *Critique de la raison pratique*, p. 63.

Ce qui montre bien la diversité totale du principe du devoir et du principe du bonheur, c'est que le devoir se manifeste d'autant mieux, dans sa vérité, avec ses caractères propres, qu'aucune tendance à la félicité, aucune inclination sensible ne le seconde. Il apparaît même dans un relief d'autant plus vif, dans sa force convaincante et sa transcendante dignité, qu'au lieu d'être aidé par les penchants, il les contrarie tous. Aussi Kant définit-il en propres termes le devoir : « une contrainte pour une fin assumée à contre-cœur »[1]). D'où il suit que la caractéristique de l'ordre moral, c'est le commandement qu'il nous intime, non point la satisfaction qu'il accorde à une tendance naturelle. Pour en déterminer la nature, il faut résolument laisser de côté toute considération relative au plaisir qu'il peut apporter, au bonheur qu'il peut assurer.

Autre différence radicale entre la conduite qui s'inspire de la règle du bonheur et celle qui prend comme norme la moralité. Alors que la moralité se prescrit sous la forme d'un commandement, d'un impératif, il serait insensé d'ordonner aux hommes de vouloir être heureux, « car on ne commande jamais à quelqu'un ce que de lui-même il veut déjà inévitablement »... « Mais prescrire la moralité sous le nom de devoir est une chose tout à fait raisonnable ; car... personne n'en suit volontiers le précepte s'il est en contradiction avec ses penchants »[2]). D'autre part, en ce qui concerne les moyens d'arriver au bonheur ou du moins de s'en approcher, il est naturel qu'on les enseigne. Nous savons que l'existence heureuse requiert le concours de tant et de telles conditions déterminables uniquement par l'expérience, que sa science est fort pénible à acquérir et son accomplissement infiniment rare, pour ne point dire impossible. La connaissance du devoir est, au contraire, à la portée de tous : il n'est point nécessaire d'en faire l'objet d'un enseignement.

Le concept de sanction morale démontre également la fausseté de l'eudémonisme. Lorsqu'on affirme que le bonheur est le principe qui

1) *Métaphysique des mœurs*, VII, p. 189, cité par Delbos, p. 332 en note.
2) *Critique de la raison pratique*, p. 63.

confère aux opérations leur caractère moral, on dit équivalemment qu'un acte est bon parce que fait en conformité à la fin suprême qui n'est autre que le bonheur, et qu'un acte mauvais est tel parce que accompli en opposition à cette fin. A ce titre, l'on dit que l'acte mauvais mérite un châtiment par la privation du bonheur. C'est donc uniquement la perte de la béatitude, ou, d'un mot, la punition qui donne aux actes déshonnêtes leur caractère de malice. Mais alors le mieux serait de supprimer le châtiment des actions illicites, ce serait du coup détruire le mal moral [1].

Les critiques de Kant que nous avons fait connaître jusqu'à présent ont ce caractère commun qu'elles concernent purement l'ordre théorique. Elles sont toutes relatives à la notion de la moralité et elles s'efforcent de démontrer que le principe du bonheur détruit cette notion ou du moins la défigure. Voici quelques objections qui concernent, non plus la connaissance du devoir, mais sa pratique ; elles ont pour objet, non plus le concept de la moralité, mais la représentation des actes moralement bons, dans les caractères qu'ils offrent à l'expérience.

Il est visible tout d'abord que le bien moral et le bonheur, loin de s'identifier, se trouvent souvent dissociés. N'est-ce pas un lieu commun des moralistes, de montrer le crime impuni et triomphant, la vertu malheureuse et persécutée. Au surplus, lorsqu'on tâche de former une âme au culte du devoir, on constate que « c'est tout autre chose de rendre un homme heureux que de le rendre bon, de le rendre prudent et perspicace pour son intérêt que de le rendre vertueux » [2].

Lorsqu'on éprouve quelque atteinte à ses intérêts, qu'on aurait pu éviter, on peut bien *se fâcher* contre soi-même. Tel le joueur dépité d'avoir perdu, mais on n'aura point les sentiments du tricheur qui « doit *se mépriser* lui-même, dès qu'il se compare à la loi morale » [3]. La règle d'appréciation de la conduite, étant diamétralement opposée selon qu'on se juge d'après la règle du bonheur ou d'après la loi

1) Voir *Critique de la raison pratique*, p. 64.
2) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 173.
3) *Critique de la raison pratique*, p. 63.

morale, inférons-en une différence aussi tranchée entre les principes eux-mêmes d'où dérivent ces jugements pratiques.

Enfin, l'idée du devoir se montre d'autant plus efficace à obtenir le respect et l'obéissance qu'elle se trouve dépouillée de toute satisfaction de nos penchants ou même qu'elle se présente en opposition complète avec eux. Antérieurement nous avons vu que, d'après Kant, la notion théorique du devoir, dans un état d'abstraction totale des données pathologiques, révèle son contenu avec d'autant plus de pureté ; ici nous voyons que le même dépouillement de l'impératif, la contradiction qu'il inflige aux inclinations en accroît d'autant plus — loin de le diminuer — l'empire sur la volonté. Aussi Kant préconise-t-il une réforme de la pédagogie morale de façon à présenter à l'enfant le devoir sans les avantages qu'il peut entraîner, dans sa pure splendeur de forme rationnelle, en tant qu'il exige le sacrifice absolu de nos satisfactions et de notre bonheur : « C'est dans la souffrance », écrit-il, que la loi morale « se montre dans toute son excellence »[1]).

II

Les divers développements sous lesquels se manifestent les doctrines d'un philosophe, non moins que l'opposition qu'il marque aux autres systèmes, se rattachent toujours à quelques idées essentielles, qui sont comme la matrice, souvent peu perceptible au premier abord, de ses conceptions et de ses critiques. Les objections que Kant adresse à la morale du bonheur relèvent également d'une idée fondamentale, qui en constitue le principe générateur. Cette idée, c'est la conception qu'il se fait, à la fois du bonheur et de l'ordre moral. Toutes les critiques à l'eudémonisme que nous avons exposées en dérivent.

Kant est parvenu à marquer une série d'oppositions tranchées entre le principe du bonheur et la notion de moralité, il a réussi à en faire deux concepts, en apparence, nettement antithétiques, parce qu'il les a soumis à différentes transformations qui font honneur à l'extraordi-

1) *Critique de la raison pratique*, p. 281.

naire subtilité de son esprit, mais ressemblent un peu trop, cependant, à des tours d'escamotage.

La morale antique, particulièrement l'éthique d'Aristote, relevait d'intimes rapports entre le bonheur et le bien. Elle montrait dans le bonheur l'achèvement suprême où se termine la perfection de l'agent, réalisée par la pratique habituelle du bien, c'est-à-dire par la vertu. Kant écarte, et du concept du bonheur et de l'idée de l'ordre moral, tous les caractères qui permettaient aux anciens d'en fonder les étroites relations. Il dépouille la notion de bonheur de toute idée de perfection ontologique, dont la vie heureuse devait sortir, d'après la pensée aristotélicienne, comme une ultime efflorescence, il lui enlève, par le fait, tout rapport à la règle rationnelle à laquelle se conforme l'ordre de la perfection. La béatitude cesse ainsi d'avoir des relations à la Fin suprême de l'ordre ontologique et moral, et qui n'est autre que l'Acte pur, la Pensée se pensant elle-même dans une opération plénière et éternelle. Kant — encore qu'il la connaisse, à n'en point douter — ne laisse pas soupçonner à son lecteur qui l'ignorerait, qu'une longue et vénérable tradition philosophique envisage le bonheur comme la conscience de la possession d'une Perfection infinie, et que la recherche de celle-ci, au moyen de la pratique de la vertu, nous est imposée, avec la valeur impérative d'un commandement, par la dignité infinie de la Pensée ordonnatrice de Dieu. Cette métaphysique morale, puissante et profonde s'il en fut, Kant ne prend pas même la peine d'en faire un exposé, encore moins de la discuter. Sans avoir fait une étude critique sérieuse, il pose ainsi une définition du bonheur à sa convenance, qui autorise ses objections à l'éthique eudémoniste et procure le triomphe facile de l'impératif catégorique.

Ayant dépouillé le principe du bonheur de tout fondement ontologique, faut-il s'étonner qu'il lui dénie le caractère objectif universel et nécessaire ? Cet appauvrissement était inévitable, et il n'a d'autre effet ni d'autre but que de permettre la critique contre une doctrine que l'on a pris soin au préalable d'affaiblir et de défigurer.

Envers l'idée du devoir, Kant procède à une opération analogue et correspondante. Ayant rendu impossibles les relations qui unissent

le bonheur à l'ordre moral, il coupe tous les chemins qui mènent de l'obligation morale au concept de la béatitude en passant par l'idée du bien moral. Il voit avant tout et presque exclusivement, dans l'ordre de la moralité, l'aspect impératif, le caractère obligatoire. Tout ce qui, dans l'ordre moral, répond à nos aspirations, satisfait nos tendances, il l'écarte comme étranger sinon nuisible au principe de la moralité. Tout ce qui dans la détermination du devoir proviendrait de la nature humaine, des circonstances contingentes, des rapports sociaux, il l'enlève au principe pratique : il n'entend lui garder que la pure forme de l'obligation, le *tu dois* ou le *il faut*. Il ignore et veut ignorer ce que la prudence, cette droite raison qui décide après avoir pesé l'ensemble des éléments concrets de l'opération mise en rapport avec les convenances et les exigences de la règle des mœurs — ce que cette exquise vertu peut apporter à la conscience morale de pondération, de mesure et de sagesse pratique. Il ne voit que la dure consigne rationnelle, isolée de toute idée de perfection ontologique, qui la justifie et la fasse aimer, inflexible discipline à la prussienne, transportée des casernes du Roi Sergent ou du Grand Fritz dans la conscience de l'agent moral.

Après avoir dépouillé simultanément la notion de bonheur et l'idée d'ordre moral, des caractères qui eussent procuré la transition naturelle de l'une à l'autre, faut-il s'étonner si Kant en vient à les déterminer par des notes totalement distinctes ? Mais il va plus loin. Et voici la deuxième transformation qu'il fait subir à ces concepts, objets de sa trompeuse chimie. De ce que le bonheur et le devoir lui apparaissent distincts dans leur contenu, il en infère qu'ils s'opposent, de ce qu'ils ne s'incluent pas, il affirme qu'ils s'excluent. D'une simple distinction — ce que les anciens appelaient *abstractio praecisiva*, il passe à une opposition — *abstractio exclusiva*.

Il est aisé de saisir, sur le fait, ce fallacieux procédé d'argumentation. Voici d'abord la thèse que Kant veut établir : « On obtient, écrit-il, juste le contraire du principe de moralité, si l'on prend pour principe déterminant de la volonté le principe du bonheur *personnel*... Cette contradiction n'est pas simplement logique, comme celle qui se produirait entre des règles empiriquement conditionnées, qu'on voudrait

élever à la hauteur de principes nécessaires de la connaissance ; elle est pratique et détruirait complètement la moralité, n'était la voix de la raison, si claire relativement à la volonté, si pénétrante, si perceptible, même pour les hommes les plus vulgaires » [1]). Il s'agit donc bien d'établir une *opposition* entre la moralité et le bonheur. Mais Kant pour l'établir invoque une simple *distinction*, fondée sur les aspects réellement divers d'un même ordre de choses où bonheur et moralité se rejoignent et communiquent : « La maxime de l'amour de soi *conseille* simplement, écrit-il ; la loi de la moralité *commande*. Or il y a une grande différence entre ce qu'on nous *conseille* et ce à quoi nous sommes *obligés* » [2]).

Autre part, à propos de la séparation que l'expérience de la vie présente nous fait souvent constater entre la vertu et le bonheur, il argumente de la même manière : « Ce principe du bonheur personnel, écrit-il, est le plus condamnable,... parce qu'il est faux et que l'expérience contredit la supposition que le bien-être se règle toujours sur le bien-faire » [3]). En d'autres termes, de ce que la béatitude et la pratique du bien ne se confondent pas dans les limites de l'existence actuelle, il faudrait conclure à une absolue incompatibilité.

Ailleurs, enfin, il insiste sur ce fait que la force et la dignité du devoir apparaissent d'autant plus vivement qu'il est dégagé de toute satisfaction accordée à nos penchants ou même qu'il se produit en opposition avec eux. Il en tire toujours la même inférence que l'impératif est en contradiction avec l'idée de l'existence heureuse [4]). Cette manière de raisonner recèle au moins deux paralogismes. Tout d'abord Kant ne devrait pas invoquer le cas où le devoir s'oppose à certaines tendances, car il s'agit alors de tendances qui entraînent au mal. Or, de l'antinomie qu'elles offrent avec le devoir, il est faux d'en conclure que toutes les tendances, même celles qui favorisent la vertu, présentent la même opposition. D'autre part, il est parfaitement vrai que le carac-

1) *Critique de la raison pratique*, pp. 58 et 59.
2) *Ibid.*, pp. 61 et 62.
3) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 173.
4) *Ibid.*, p. 145.

tère obligatoire de la loi est mis d'autant plus en évidence, qu'on le considère, abstraction faite des satisfactions, même licites et moralement bonnes, qui peuvent se joindre à la pratique du devoir. Dans ce cas, l'esprit est d'autant plus exclusivement attiré à n'y voir que la forme du commandement, le pur : *tu dois*. Mais encore un coup, est-il permis de conclure que deux réalités dont les caractères se révèlent en arêtes d'autant plus vives qu'on les considère séparément, sont incompatibles dans l'ordre réel ?

Venons-en à une troisième et dernière transformation. — Kant attribue, aux deux idées entre lesquelles il tâche d'accentuer toujours plus l'antagonisme, des caractères qu'on ne leur avait certes jamais reconnus jusqu'alors et qu'il n'aurait pu accepter qu'après avoir soumis la conception des philosophies antérieures à un examen plus sérieux qu'il ne l'a fait. C'est ainsi qu'il définit le bonheur en le ramenant au bien-être physique, donnant cette identification quelque peu surprenante comme une vérité d'évidence immédiate. Qu'on ne distingue plus, déclarait-il, en somme, dans la faculté de désirer des tendances inférieures et des tendances supérieures, qu'on ne parle pas des appétits sensibles, qui qualitativement moindres, devraient être subordonnés à la volonté, appétit rationnel. Cette distinction se basait sur la nature, sensible ou intellectuelle, des représentations déterminant les mouvements appétitifs. Si la connaissance qui le détermine est une représentation des sens ou de l'imagination, le mouvement de tendance serait également de nature sensible, et d'ordre inférieur ; l'appétition serait intelligible, elle constituerait une manifestation de la volonté, faculté supérieure, lorsqu'une connaissance rationnelle lui donne le branle. Or, objecte Kant : « Les représentations des objets peuvent encore être de nature aussi diverse qu'on voudra, elles peuvent être des représentations de l'entendement, de la raison elle-même en opposition aux représentations des sens, le sentiment du plaisir par lequel elles forment proprement le principe de la volonté (l'agrément, la satisfaction qu'on en attend et qui pousse l'activité à la production de l'objet), est d'une seule et même espèce, non seulement en tant qu'il ne peut jamais être connu qu'empiriquement, mais aussi en tant qu'il affecte une seule et

même force vitale, se manifestant dans la faculté de désirer, et il ne peut différer, sous ce rapport que par le degré, de tout autre principe de détermination »... « Si la détermination de la volonté repose sur le sentiment de l'agrément ou du désagrément qu'il (l'agent) attend d'une cause quelconque, le mode de représentation par lequel il est affecté lui est totalement indifférent. Quelle est l'intensité, la durée de cette satisfaction, dans quelle mesure peut-on facilement l'acquérir et la renouveler, voilà seulement ce qui lui importe pour se décider à faire un choix » [1]). Qu'on ne réponde pas que des représentations spécifiquement distinctes, dont les unes sont qualitativement supérieures aux autres, requièrent une distinction correspondante et également tranchée entre les facultés appétitives dont elles déterminent la mise en acte. Kant nie sans plus, cette différence qualitative entre nos tendances : « On observe, écrit-il, que nous pouvons trouver du plaisir dans l'*exercice* pur et simple de notre *force*, dans la conscience de notre force de caractère pour surmonter les obstacles qui s'opposent à nos projets, dans la culture des talents de l'esprit etc., et nous appelons tous cela avec raison des joies et des plaisirs plus *délicats*, parce qu'ils sont plus que d'autres, en notre pouvoir, parce qu'ils ne s'émoussent point et qu'au contraire, ils fortifient plutôt le sentiment qui nous permet d'en jouir plus encore, qu'ils nous éclairent en même temps qu'ils nous charment. Mais les donner comme déterminant la volonté d'une manière autre que par les sens, alors qu'ils supposent, pour la possibilité de ces plaisirs, un sentiment mis à cet effet en nous, comme première condition de ce contentement, c'est faire comme les ignorants qui, voulant se mêler de faire de la métaphysique, se représentent la matière si subtile, si raffinée qu'ils en ont eux-mêmes le vertige, et croient alors de cette manière, avoir imaginé un être *spirituel* et cependant étendu ». « Le principe du bonheur personnel, quel que soit l'emploi qu'on y fasse de l'entendement et de la raison, ne comprendrait cependant en soi pour la volonté, d'autres principes déterminants que ceux qui sont conformes à la faculté *inférieure* de désirer » [2]). Ces affirmations de

1) *Critique de la raison pure*, pp. 34-36.
2) *Ibid.*, pp. 36-38.

Kant ne touchent pas au nœud de l'argumentation de ses adversaires. Invoquant la proportion nécessaire de l'effet à sa cause, ils professent qu'une faculté sensible de désirer ne pourrait, en suite d'une représentation intelligible, tendre vers un bien d'ordre supra-sensible : cette opération dépasse sa capacité, et le lui attribuer serait aussi raisonnable que de vouloir atteindre la lune en étendant la main. Tel est l'argument invoqué par les partisans d'un appétit supérieur, ayant pour objet les biens intelligibles. Kant, pressé de triompher, ne l'effleure même pas.

Ajoutons à cela qu'ayant défini le bonheur par le plaisir sensible, il en fait, lorsqu'il argumente contre l'eudémonisme, un état de bien-être de la vie *présente*. Telle est, aussi bien, la conception d'Aristote, mais Kant ne peut pas ignorer qu'une bonne partie de ses adversaires, notamment les scolastiques, situent la béatitude dans l'au delà. Contre eux donc, ses objections portent à faux.

Du besoin de bonheur au surplus, il fait, quelque part, une aspiration facultative, à laquelle il nous serait loisible de renoncer, de même que nous y obéirions en vertu d'un libre consentement : « ce qu'il faut remarquer, écrit-il, c'est que l'impératif seul a la valeur d'une LOI pratique, tandis que les autres impératifs ensemble peuvent bien être appelés des *principes*, mais non des lois de la volonté, en effet, ce qui est simplement nécessaire à faire pour atteindre une fin à notre gré peut être considéré en soi comme contingent, et nous pourrions toujours être déliés de la prescription en renonçant à la fin ; au contraire, le commandement inconditionné n'abandonne pas au bon plaisir de la volonté la faculté d'opter pour le contraire ; par suite, il est le seul à impliquer en lui cette nécessité que nous réclamons pour la loi » [1]). Or pour la philosophie traditionnelle, l'orientation de notre nature vers le bonheur n'est pas une question de libre choix, elle est nécessitante. Ce n'est que dans le choix des moyens de le réaliser que notre libre arbitre a l'occasion de se manifester. Chose extraordinaire, ayant rejeté cette doctrine dans le passage que nous venons de citer et dont le sens est d'une indéniable clarté, Kant, en d'autres endroits,

1) *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 135.

y souscrit et professe lui aussi la nécessité de l'appétit du bonheur. Voici un passage que nous trouvons dans le même ouvrage d'où nous avons tiré le précédent et à quelques pages de distance: « Il y a cependant une fin que l'on peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables (en tant que des impératifs s'appliquent à ces êtres, considérés comme dépendants), par conséquent un but qui n'est pas pour eux une simple *possibilité,* mais dont on peut certainement admettre que tous se le proposent *effectivement,* en vertu d'une nécessité naturelle, et ce but est le *bonheur* »[1]). Cette fin, déclare-t-il encore, on peut la supposer « avec certitude et *a priori* chez tous les hommes, parce qu'elle fait partie de leur essence »[2]). « Etre heureux, écrit-il d'autre part, est nécessairement le désir de tout être raisonnable mais fini, partant c'est inévitablement un principe déterminant de sa faculté de désirer »[3]).

Le bonheur étant, pour Kant, une jouissance physique, il s'ensuit qu'il appartient à l'ordre phénoménal, il est étranger au monde intelligible, il n'a rien de commun avec le noumène dont seul l'impératif nous donne une connaissance, d'ailleurs purement formelle. Ceci est logique dans sa théorie, mais demanderait une preuve plus solide qu'une simple affirmation.

Comme il la rattache au plaisir sensible, faut-il s'étonner que l'aspiration au bonheur puisse, d'après lui, uniquement nous donner, sur ce qui nous convient, des indications contingentes, particulières, subjectives ? Du bonheur et des moyens d'y parvenir, point donc de connaissance rationnelle certaine. Tout ce que nous pouvous obtenir, sur ce sujet, ce sont des conseils empiriques, qui changent d'après la sensibilité individuelle et d'après les circonstances, mais qui n'ont rien de commun avec les caractères de nécessité, d'universalité, d'objectivité, propres à la loi. Encore une fois, en présence de telles affirmations, on se demande si la profonde doctrine psychologique qu'Aristote

1) et 2) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 127.

3) *Critique de la raison pratique*, p. 39. — De même à la page 62 : « Ordonner à chacun de chercher à se rendre heureux serait une chose insensée, car on ne commande jamais à quelqu'un ce que de lui-même il veut déjà inévitablement ».

pose au fondement de son éthique, à savoir la tendance universelle et rationnelle au bonheur ne méritait pas d'arrêter plus longuement l'attention de Kant? N'eût-il pas fallu qu'il en fît une critique approfondie, avant de pousser plus loin ?

Préoccupé de ravaler toujours plus, ce semble, l'aspiration à la vie parfaitement heureuse, il en vient à l'identifier avec l'égoïsme, il en fait un penchant irrationnel et bas, hostile à la raison et dont elle doit tâcher, autant que possible, de se défaire dans le domaine moral. « L'ensemble des penchants (qui peut-être aussi peuvent être ramenés à un système supportable et dont la satisfaction s'appelle alors le bonheur personnel) forme *l'égoïsme* = Selbstsucht (solipsismus). L'égoïsme est ou *l'amour de soi* (Selbstliebe) qui consiste dans une bienveillance excessive (uber alles gehenden) pour soi-même (philautia), ou bien la *satisfaction* (Wohlgefallens) de soi-même (arrogantia) » [1]).

Les penchants, ajoute-t-il autre part, « sont toujours à charge à un être raisonnable et quoiqu'il ne puisse s'en défaire, ils l'obligent à désirer d'en être débarrassé »... « Le penchant est aveugle et servile, qu'il soit ou non d'une bonne espèce »... « Même ce sentiment de pitié et de tendre sympathie, s'il précède la considération de ce que doit être le devoir et devient un principe déterminant, est à charge aux personnes qui pensent bien elles-mêmes, porte le trouble dans leurs maximes réfléchies, et produit en elles le désir d'en être débarrassées et d'être uniquement soumises à la raison donnant des lois » [2]).

Autre part, nous retrouvons la même prévention contre la tendance au bonheur, sous une forme vraiment étrange. Commentant les deux préceptes évangéliques de l'amour de Dieu par-dessus tout et de l'amour du prochain comme soi-même, il observe : « Le principe du bonheur personnel... forme un contraste frappant avec cette loi. Ce principe s'énoncerait ainsi : *Aime-toi par-dessus tout et Dieu et ton prochain pour l'amour de toi-même* » [3]). Ignore-t-il que cette difficulté, les partisans de l'eudémonisme l'ont parfaitement connue et que leurs

1) *Critique de la raison pratique*, p. 130.
2) *Ibid.*, pp. 215 et 216.
3) *Ibid.*, p. 148 en note.

réponses sont d'une admirable profondeur ? Le quiétisme reposait, pour une large part, sur cette objection et il avait donné, en la formulant, à des théologiens tels que Bossuet et Massoulié, l'occasion de creuser jusqu'aux fondements ultimes du principe du bonheur. Tout ce mouvement d'idées valait bien quelque considération, semble-t-il.

En face de l'idée de bonheur, telle que Kant l'a transformée sans justification suffisante, prend place la notion du devoir : à celle-ci également il attribue des caractères inaperçus jusqu'à lui et que, par suite, il eût fallu établir. La moralité n'est plus, comme dans la morale antique, le rapport d'un acte à la nature humaine, marquant ce qui convient à cette dernière ou ce qu'elle requiert. Dépassant le règne humain, Kant étend l'ordre moral à l'universalité des êtres raisonnables, existants ou possibles, qu'ils soient les créatures ou même l'Etre infini, et sa critique de la raison pratique a pour objet de déduire *a priori*, indépendamment de toute donnée d'expérience ou de toute notion psychologique, la loi d'une nature quelconque, ayant la dignité que confère la raison. Cette conception nouvelle et transcendante de la loi morale s'achève encore par le caractère nouménal qu'il lui attribue.

En faveur du principe pratique, il fait une exception unique — et dont on cherche vainement la justification dans le kantisme. Le principe moral serait en dehors du monde phénoménal : en lui seul nous avons accès au monde du pur intelligible. Faut-il s'étonner qu'ainsi caractérisé, possédant une absolue universalité, devenu le noumène et le rationnel pur, le principe du devoir n'ait plus rien de commun avec le concept du bonheur, dont on a fait, par ailleurs, un état de bien-être physique, limité à la vie présente, d'ordre phénoménal, purement relatif à l'état de chaque sensibilité, individuel, contingent et particulier, envisagé exclusivement, du point de vue subjectif, comme un état interne de la sensibilité, sans aucun rapport avec l'ordre objectif des perfections ontologiques, ni avec la loi rationnelle ?

L'antinomie est manifestement radicale. La question est de savoir si elle existe autre part que dans la pensée de Kant, et c'est ce dont, faute d'une critique sérieuse des doctrines adverses et d'une argumentation satisfaisante, il est permis de douter.

Kant, d'ailleurs, a fini par avoir lui-même conscience de ce qu'avait d'étrangement paradoxal sa notion de l'impératif isolé de toute satisfaction de nos tendances les plus foncières, mis même en opposition avec elles. Après avoir posé, en son absolue intransigeance, la doctrine de la raison pure pratique, c'est-à-dire de la raison se donnant à elle-même sa législation, sans intervention d'aucun penchant, il fait ce qu'on peut appeler une courbe rentrante, si prononcée même qu'elle afflige son système d'une flagrante incohérence. Sa théorie du *souverain bien* constitue de la sorte un retour marqué — illogique dans la doctrine de l'impératif catégorique — vers la morale du bonheur. Nous n'y insisterons pas, ayant l'intention de développer dans un autre article cette critique. Dans cette étude, notre seul but est d'analyser le procédé de transformation auquel Kant soumet, en vue de les opposer radicalement, les deux concepts du bonheur et de la moralité, et de faire voir combien sa pensée y demeure à la surface des choses, combien chez le père de la philosophie critique, elle manque en somme de critique. On se serait attendu notamment que dans sa lutte contre la doctrine du bonheur, il se fût mesuré de près avec la plus célèbre et la plus profonde des formes qu'elle revêt dans l'histoire de la philosophie; nous voulons parler de l'éthique d'Aristote. Cette morale, par son influence sur le passé non moins que par sa valeur doctrinale intrinsèque, méritait autre chose et mieux qu'une rapide mention, au bas d'une page — d'autant qu'on tâchait de ruiner un principe moral dont elle est la plus admirable et la plus puissante représentation. Et pourtant Kant ne lui accorde pas plus d'attention ni, semble-t-il, d'importance. Venant à parler des morales antiques, il semble n'attacher d'importance qu'aux théories d'Epicure et du Portique. Les stoïciens et les épicuriens lui paraissent avoir « tenté dans des temps si reculés toutes les voies imaginables pour des conquêtes philosophiques »[1]. En un autre endroit, lorsqu'il veut établir une comparaison entre la morale chrétienne et « les idées des écoles grecques », il ne fait allusion qu'aux « idées des Cyniques, des Epicuriens, des Stoïciens »[2]. Quant

1) *Critique de la raison pratique*, p. 204.

2) *Ibid.*, p 232 en note.

au Stagirite, il se borne à le caractériser d'une manière manifestement insuffisante : « Aristote et Platon, écrit-il, ne diffèrent entre eux qu'au point de vue de l'*origine* de nos concepts moraux » [1]). Et c'est tout, mais évidemment c'est trop peu. Ce rapide aperçu que nous trouvons chez Kant sur l'histoire de la morale, manifeste encore une fois ce que nous avons tâché de faire saisir dans ces pages, à savoir que, tout à sa propre pensée, il a manqué de serrer de près les théories d'autrui, dont il prononçait pourtant une si sévère condamnation. En vérité, il a porté ses coups à un eudémonisme caricatural, conçu en fonction de sa théorie de la raison pure pratique par elle-même et de son dualisme du monde phénoménal et du monde intelligible. Serons-nous hardi en déclarant, contrairement à l'opinion reçue, qu'ils ne paraissent pas avoir atteint la morale authentique du bonheur ?

1) *Critique de la raison pratique*, p. 233 en note.

V

F. DE HOVRE

PESTALOZZI ET HERBART

PESTALOZZI ET HERBART

PAR

FRANS DE HOVRE
Docteur en Philosophie

CHAPITRE I.

Introduction générale.

1. Un des caractères les plus saillants de la pédagogie comtemporaine, c'est l'extension croissante de son champ d'investigation, la multiplicité des disciplines qui en scrutent les faits et en codifient les lois, l'abondance des travaux d'analyse, l'extrême variété des résultats. L'universalité et la richesse de ces études ont imposé l'idée pédagogique à l'attention de notre époque. Sociologues, médecins, juristes, psychologues, moralistes, psychiatres ont trouvé dans les matières d'éducation des problèmes de la plus haute portée pratique, à telle enseigne que les principaux d'entre eux ont été amenés à s'occuper de pédagogie. Ce contact avec les sciences les plus modernes a profité largement à la théorie de l'éducation.

Mais il a exercé également sur la pédagogie une influence défavorable. Champ où les représentants des disciplines les plus disparates se rencontraient, la pédagogie se trouve être aussi l'arène où les points de vue les plus opposés s'entrechoquent. Ses problèmes propres et fondamentaux sont refoulés par les problèmes de l'heure et par des questions d'importance secondaire.

A ce point de vue, la pédagogie d'aujourd'hui est menacée de plusieurs dangers : l'extension progressive de son champ risque

d'effacer ses frontières et de la livrer aux sciences voisines ; la multiplicité des points de vue nouveaux menace son unité ; les travaux d'analyse ont accumulé des matériaux tellement abondants et des résultats si problématiques, que la synthèse en devient de jour en jour plus malaisée. Bref, ce que la pédagogie contemporaine a gagné en extension, elle l'a perdu en profondeur ; l'accumulation des faits a fait négliger l'étude des principes ; le progrès dans l'analyse a amené un recul dans la synthèse.

La tâche de la pédagogie à l'heure présente doit être de parer à ces dangers, d'harmoniser à nouveau les deux directions de toute investigation féconde, l'analyse et la synthèse. Il importe avant tout d'élaborer une pédagogie synthétique, qui embrasse l'ensemble des questions pédagogiques, qui s'affermisse sur des bases principielles et trace à la pratique les normes qu'elle doit suivre et les règles qu'elle doit appliquer.

C'est pour cette œuvre de reconstruction et de synthèse que le retour à la pédagogie historique s'impose. Il est incontestable que jamais on n'a étudié la pédagogie avec l'entrain et l'intensité qu'y apportent nos contemporains. Mais les époques antérieures n'ont pas connu non plus cet éparpillement des forces, cette désorganisation du travail et ce désarroi dans les principes, qui désagrègent la pédagogie contemporaine.

Ce qui faisait la force des théories du passé, c'était le groupement de tous leurs principes autour d'une idée centrale, l'organisation des idées, l'unité du système. Les questions principielles, la philosophie de l'éducation et de l'enseignement, occupaient la place d'honneur ; convaincus de la nature normative de la pédagogie, les pédagogues du passé ne sacrifiaient nullement la spéculation à l'observation, ni la réflexion à l'expérimentation. Au contraire, ils faisaient de l'élément spéculatif l'idée organique de leur système. Les courants contemporains gagneraient à s'inspirer de ces exemples.

2. La vogue va en ce moment à la pédagogie expérimentale. Malgré les enseignements féconds qu'il pourrait y puiser, ce courant

reste défavorable à la pédagogie historique. On pourrait en dire autant de la pédagogie réformatrice (Ellen Key, Gürlitt etc.), qui par sa nature même est antihistorique. Dans son enthousiasme de nouveauté, le réformateur, en effet, tend à sous-évaluer ce qui existe, à se désintéresser du passé, pour ne travailler qu'à la préparation de l'avenir. Les humanistes avaient méprisé le système didactique du moyen âge et, à leur tour, les philanthropes du XVIIIe siècle avaient méprisé la culture humaniste.

Mais parallèlement à ces deux courants s'est maintenu et s'est raffermi au cours du siècle dernier un mouvement favorable à la pédagogie historique. Dans sa genèse et dans son évolution, ce courant a été tributaire du mouvement en faveur de la culture de l'histoire en général.

Les ouvrages de Schwarz [1]), de Cramer [2]), de K. V. Raumer [3]), de K. Schmidt [4]), ont joui d'une faveur bien méritée. Parmi les ouvrages fondamentaux qui ont cours à notre époque il faut citer l'*Histoire de l'Education* de K. A. Schmid [5]), l'*Histoire de l'enseignement classique* de Fr. Paulsen [6]), les *Monumenta Germaniae Paedagogica* de K. Kehrbach [7]). Il existe en outre une foule de manuels d'histoire de la pédagogie ; parmi les plus en vue il faut citer ceux de Th. Ziegler [8]), de H. Schiller [9]), de P. Barth [10]), de Heman [11]); parmi les historiens

1) Chr. Scwharz, *Geschichte der Erziehung nach ihrem Zusammenhang unter den Völkern von alten Zeiten her bis aufs neueste*, 1802[1], 1829[2].

2) Friedrich Cramer, *Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im Altertum*, 2 Bde 1832 u. 1839.

3) Karl von Raumer, *Gesch. der Pädagogik vom Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsere Zeit*, 1843[1], 1877[5], 1890[6], 1898[7].

4) K. Schmidt, *Gesch. der Pädagogik*, 2 Bde 1860-62, 1876[3].

5) K. A. Schmid, *Gesch. der Erziehung*, 4 Bde 1884 ; *Encyklopädie des gesammten Unterrichts- und Erziehungswesens*, 10 Bde 1876[2].

6) Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts vom Ausgang des Mittelalters*, 2. Aufl. 1896.

7) *Schulordnungen, Schulbücher und pädagogische Miszellaneen aus den Landen deutscher Zunge*. Depuis 1886 ont paru une quarantaine de volumes.

8) Th. Ziegler, *Gesch. der Pädagogik, mit besonderer Rücksicht auf das höhere Unterrichtswesen*, 1894[1], 1909[3]. München, Beck.

9) H. Schiller, *Lehrbuch der Gesch. der Pädagogik*, 3. Aufl. 1894 (de moindre valeur).

10) P. Barth, *Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung*. Leipzig, Reisland, 9.

11) Friedrich Heman, *Geschichte der neueren Pädagogik*, 4te Aufl. Leipzig, Zickfeldt, 1913 (de moindre valeur).

catholiques, L. Kellner [1]) et A. Stöckl [2]) méritent d'être recommandés ; ce que Kappes [3]), C. Krieg [4]) donnent dans leurs manuels, et surtout ce que Willmann donne dans sa *Didactique* [5]) est ce qu'il y a de meilleur. Il nous manque toujours en langue française un manuel d'histoire de la pédagogie. Le manuel de Compayré [6]), qui est le plus en vogue, est trop superficiel et n'est nullement un guide sûr.

Il existe diverses collections de monographies sur *Les grands Educateurs* [7]). La collection, éditée par R. Lehman, en collaboration avec des autorités comme Heubaum, Willmann, Natorp, Windelband, Münch, peut être considérée comme le modèle du genre [8]). Une preuve manifeste de l'intérêt qu'éveille la pédagogie historique est l'existence de plusieurs « Bibliothèques des pédagogues classiques », dans lesquelles sont réédités avec introduction et commentaires les principaux ouvrages pédagogiques qui ont été écrits [9]). Dans les *Encyclopédies de la pédagogie* de Rein, de Loos, de Roloff, qui ont paru ces dernières années, l'étude des grands pédagogues du passé occupe une place très importante.

3. Le fait que, malgré l'indifférence ou l'hostilité d'un grand nombre de théoriciens, la pédagogie historique se trouve si activement

1) Lorenz Kellner, *Skizzen u. Bilder aus der Erziehungsgeschichte*, 3 Bde 1862, 3. Aufl. 1880.

2) Alb. Stöckl, *Lehrbuch der Gesch. der Pädagogik*, 1876.

3) Kappes, *Gesch. der Pädagogik*, 2 Bde 1898 u. 1901.

4) C. Krieg dans le 3e vol. de son *Lehrbuch der Pädagogik*, 3te Aufl. 1905.

5) O. Willmann, *Die Geschichtlichen Typen des Bildungswesens*, second chap. de sa *Didaktik*, 4te Aufl. 1909.

6) *Histoire de la pédagogie*. Paris, Delaplane.

7) En France : *Les Grands Educateurs*, sous la direction de G. Compayré. Paris, Paul Delaplane (superficiel); en Hollande : *Pedagogische Bibliotheek*, 18 vol. Amsterdam, Versluys ; en Angleterre : *The great Educators*, 10 vol. London, W. Heinemann.

8) *Die grossen Erzieher* (6 vol. ont paru déjà). Berlin, Reuther u. Reichard.

9) Ainsi : *Die Klassiker der Pädagogik*, herausgeg. von G. Fröhlich u. Zimmer (Schulb. von Gressler in Langensalza), 26 vol. ; — *Pädagogische Bibliothek*, herausgeg. von Karl Richter. Leipzig, Sigismund ; — *Pädagogische Klassiker*, herausgeg. von Lindner. Wien, Pichler ; — *Bibliothek pädag. Klassiker*, herausg. von Fr. Mann. Langensalza, Beyer, 44 vol. ; — *Sammlung der bedeutendsten pädag. Schriften*, herausgeg. von Schulz, Gansen, Keller. Paderborn, F. Schöningh, 35 vol. ; — *Bibliothek der katholischen Pädagogik*, herausg. von Kunz. Freib. i. B., Herder, 16 vol.

cultivée, nous invite à examiner plus à fond l'importance de cette branche.

Elle intéresse tout d'abord la pédagogie pratique. De même que l'histoire de l'art est le foyer éternel qui allume dans les cœurs le goût et les aspirations artistiques, de même la vie et l'œuvre des génies pédagogiques doit éveiller et entretenir dans l'âme des éducateurs l'enthousiasme pour leur tâche. La pédagogie théorique doit se tenir en contact avec la pédagogie historique. Seule l'histoire est à même de nous faire comprendre la nature de l'éducation et d'approfondir les questions soulevées par la théorie et par l'organisation de l'enseignement. Il suffit de passer en revue les problèmes qui nous occupent en ce moment : la nature de l'école populaire, le rôle de l'université, l'enseignement des langues anciennes, la valeur des résultats de la pédagogie expérimentale, les rapports entre l'Eglise et l'école, l'enseignement de la morale et de la religion, pour se convaincre que la pédagogie historique est le complément indispensable de la pédagogie systématique. Cet état de choses n'est pas propre à la pédagogie, mais se retrouve dans toutes les sciences morales [1]).

A son tour la pédagogie systématique peut éclairer la pédagogie historique ; les deux disciplines se prêtent par conséquent un secours mutuel. Les nouveaux points de vue de la théorie pédagogique ont leur répercussion inévitable sur la façon de concevoir le passé pédagogique. La théorie herbartienne sur l'enseignement éducatif souleva en histoire l'intéressant problème de savoir comment au cours des siècles le rapport de l'instruction et de l'éducation avait été conçu. Le mouvement contemporain en faveur de la culture morale a ouvert à l'histoire des horizons, que la conception trop intellectualiste de la culture avait depuis longtemps obscurcis. Les Pères de l'Eglise, qui avaient été, si non totalement ignorés, du moins très peu considérés dans l'histoire de jadis, ont été proclamés maintenant, par la parole autorisée de Foerster,

1) Cfr. WINDELBAND, *Geschichte der Philosophie* dans *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.* Festschrift für Kuno Fischer. II^er Band, S. 175-199. Heidelberg, Winter, 1905 ; — ARN. RUGE, *System und Geschichte der Philosophie.* Logos, Heft 3. 1912, S. 360-376. Tübingen, Mohr.

les maîtres dans l'art délicat de la formation du caractère. Comme nous le verrons plus spécialement pour Pestalozzi, le même mouvement nous a fait découvrir dans son œuvre un aspect, que l'intellectualisme des dernières décades avait presque totalement perdu de vue.

L'historien doit être doublé d'un théoricien. Pour faire un choix dans les documents, pour juger du progrès ou du recul d'une époque à l'autre, bref, pour se prononcer sur la valeur des faits et des choses pédagogiques, l'historien doit avoir les yeux fixés sur les normes éternelles de la culture, qui sont basées sur la destinée et sur la nature humaine. Ces normes éternelles, c'est la pédagogie théorique qui doit les rechercher et les fixer. La théorie aussi doit apprendre à l'historien que la littérature pédagogique n'est pas la norme de ce qu'une époque a fait en matière d'éducation ; qu'il y a encore une sagesse éducative, des mœurs éducatives qui sont les impondérables de la vraie culture [1]).

A ce dernier point de vue encore, la pédagogie s'accorde avec les autres disciplines morales : des points de vue nouveaux dans leur théorie ouvrent de nouvelles perspectives à leur histoire. L'idée évolutionniste a révolutionné non seulement nos théories, mais aussi la conception de l'histoire du monde moral. L'exemple de la philosophie éclaircira plus amplement cette idée. La conception nouvelle du problème de la connaissance et la place importante qu'il occupe dans nos théories philosophiques, a excité l'historien de la philosophie à examiner plus à fond la conception et la solution de ce problème chez les philosophes classiques, lui a fait découvrir des points de repère nouveaux, des rapports insoupçonnés entre les diverses époques du passé philosophique. S'il en est ainsi des problèmes spéciaux, la chose sera encore plus vraie de la philosophie en elle-même. La conception moderne de la philosophie comme *Welt- und Lebensanschauung* n'a pas seulement influencé la façon d'exposer son

1) Cfr. WILLMANN, *Historische Pädagogik;* dans REIN, *Enzyklop. Handb. der Pädagogik,* 4. B., S. 396-429 ; dans LOOS, *Handb. der Erziehungskunde,* I. Bd., S. 731-732 ; dans ROLOFF, *Lexikon der Pädagogik,* II. Bd., S. 798-799. Freiburg i. B., Herder, 1913.

histoire, mais a déterminé l'historien à approfondir la personnalité des grands représentants de la pensée humaine [1]).

4. Depuis quelques années, les noms de Pestalozzi et de Herbart sont le centre d'un débat assez vif, qui s'impose à l'attention de quiconque veut suivre le mouvement pédagogique contemporain.

La question fut définitivement posée, sous forme d'alternative, dans un opuscule du Dr A. Vogel, publié en 1887, sous le titre significatif *Pestalozzi ou Herbart.*

A priori quatre réponses étaient possibles qui, en fait, ont trouvé leurs défenseurs.

Les principaux représentants de l'école herbartienne n'avaient pas trouvé d'antinomie entre les deux doctrines. Au fond, on peut dire qu'ils partageaient l'opinion de A. Mager, que l'herbartianisme n'était que l'expression philosophique de la doctrine de Pestalozzi. Ils se prononçaient, par conséquent, pour la compatibilité et le perfectionnement mutuel des deux systèmes, une solution, qu'on peut exprimer dans la formule « Pestalozzi et Herbart ». C'est encore aujourd'hui l'opinion des disciples d'Herbart, comme Willmann [2]), Rein [3]), Wiget [4]) et d'autres.

Seulement, aux yeux de Natorp, de Vogel, de von Sallwürck, de Th. Ziegler et de tous les antiherbartiens, il existe entre les deux systèmes une antinomie profonde. D'après eux, toute l'école herbartienne s'est décidée en fait « *pour* Herbart, *contre* Pestalozzi ».

Considérant la doctrine de Herbart comme une interprétation erronée de celle de Pestalozzi, comme une théorie philosophique et pédagogique fausse en soi et néfaste pour la pratique de l'enseigne-

1) Voir à ce propos Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker.* Leipzig, Veit, 1909.

2) Willmann, *o. c.*

3) Rein, *Herbart als Pädagog*, 4er Band seines « Enzyklopäd. Handb. der Pädagogik », S. 239.

4) Wiget, *o. c.*, dans la *Bibliographie*, et *Wie Gertrud... in der Beleuchtung eines zeitgenössischen Verehrers Pestalozzis.* Zürich, 1912, Füssli, S. 79.

ment et de l'éducation, Morf [1]), Natorp [2]), von Sallwürck [3]), Vogel [4]) et d'autres luttent sous la devise : « *pour* Pestalozzi, *contre* Herbart ».

Un groupe de pédagogues progressistes et réformateurs [5]) s'insurgent contre tout retour au passé et résolvent l'alternative en déclarant : *Ni* Pestalozzi, *ni* Herbart.

Il nous semble que ce débat est assez intéressant et assez important pour que nous tentions d'examiner plus à fond les deux systèmes pédagogiques en question. En plus, nous tenons à le répéter, les deux doctrines ont pénétré tellement notre atmosphère pédagogique, ont inspiré si longtemps notre enseignement primaire et secondaire, qu'indépendamment de ce débat, elles valent la peine d'être étudiées.

Nous examinerons tout d'abord l'œuvre de Pestalozzi : l'évolution générale de sa doctrine, puis sa psychologie, son éthique et sa philosophie religieuse. Dans la seconde partie, nous donnerons un essai de systématisation de sa théorie pédagogique. La suite de notre étude sera consacrée à l'œuvre de Herbart : la base philosophique de son système et les idées organiques de sa pédagogie.

CHAPITRE II.

J. H. Pestalozzi [6]).

1. « C'est une véritable honte, écrit Theobald Ziegler, mais c'est un fait que, jusque dans ces dernières années, les écoles supérieures

1) MORF, *Zur Biographie Pestalozzis*, III. Bd., 185 l. a.

2) Voir plus loin *Bibliographie*.

3) *Die didaktischen Normalformen*. Frankfurt a. M., 1906[3].

4) *O. c.*

5) Voir TH. ZIEGLER, *Allgemeine Pädagogik*. Leipzig, Teubner, 1909, S. 2.

6) Nous citons ordinairement l'édition de FR. MANN, *J. H. Pestalozzi's Ausgewählte Werke*. 4 Bde, 5[te] Aufl. Langensalza, Beyer, 1897. — Pour les écrits, qui ne sont pas dans cette édition, nous citons : L. W. SEYFFARTH, *Pestalozzi's Sämtliche Werke*. 12 Bde. Liegnitz, Carl Seyffarth, 1899-1902, et PAUL NATORP, *J. H. Pestalozzi, Biographie und Auswahl*, 3 Bde. (Gresslers Klassiker der Pädagogik). Langensalza, Gressler, Bd I[2], II et III[1].

Etudes : A. HEUBAUM, *J. H. Pestalozzi*. III[er] Bd. : *Die grossen Erzieher*. Berlin, Reuther u. Reichard, 1910 ; — PAUL NATORP, *Pestalozzi. Sein Leben und seine Ideen*, 2. Aufl. Leipzig, Teubner, 1912 ; ID., *Herbart, Pestalozzi u. die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre*

ne se sont pas souciées de Pestalozzi, le plus grand génie pédagogique qui ait jamais vécu » [1]).

Il est vrai qu'au cours du XIXe siècle s'est créé dans tous les pays un mouvement intense en faveur de sa doctrine ; mais, sous la poussée de l'intellectualisme régnant, on n'a vu en Pestalozzi que le didacticien, qui a renouvelé les bases de l'enseignement populaire. L'étude de l'ensemble de sa doctrine nous montre que ce faisant, on a connu et utilisé trop exclusivement la partie la plus faible de son œuvre, sa méthode didactique.

Au fur et à mesure que le mouvement en faveur de l'éducation morale a gagné du terrain et a remis l'éducation de la volonté au centre de la formation, on a découvert que Pestalozzi n'était pas seulement un didacticien, mais avant tout un grand pédagogue. Grâce à cette nouvelle orientation de la pédagogie générale, l'œuvre de Pestalozzi a été considérée d'un autre point de vue. La faveur lui est venue grâce à ce revirement. Ceux qui, comme Natorp et d'autres, se sont prononcés « *contre* Herbart, *pour* Pestalozzi », ont puisé chez lui les meilleurs de leurs arguments. C'est également sur le terrain moral que Foerster a remis en valeur sa doctrine ; le fait que, dans l'élaboration de sa méthode d'éducation morale, ce pédagogue s'inspire et se réclame largement de Pestalozzi, n'a pas peu contribué à la rénovation de la doctrine pestalozzienne.

Pestalozzi a aussi bénéficié du mouvement en faveur de la pédagogie sociale. A plusieurs points de vue, il s'est inspiré des doctrines du « siècle des lumières » : avec son époque, il a méconnu les bases

(Gesammelte Schrift. zur Sozialpädagogik, S. 203-343. Stuttgart, Fromman, 1907) ; Id., *Pestalozzi's Pädagogik* (Rein, *Enzyklopäd. Handbuch der Pädagogik*, VI, S. 660) ; — Hermann Leser, *J. H. Pestalozzi. Seine Ideen in systematischer Würdigung.* Leipzig, Veit, 1908 ; — Uphues, *Pestalozzi's Psychologie u. Ethik* (Rein, *Enzykl. Handb. der Pädagogik* VI) ; Id., *Socrates u. Pestalozzi.* Berlin, Skopnik, 1896 ; — K. Muthesius, *Goethe u. Pestalozzi*, Leipzig, Dürr, 1908 ; — Th. Wiget, *Pestalozzi u. Herbart.* Dresden, Bleyl, 1891 ; — A. Vogel, *Systemat. Darstellung d. Päd. Pestalozzi's.* 2. Aufl. 1893 ; — Dr. A. Luible, *Pestalozzi u. Jean Paul.* Kempten, Kösel, 1912 ; — A. Pinloche, *Pestalozzi et l'éducation populaire moderne*, 2me édit. Paris, Alcan, 1902 ; — Bn Royer de Guimps, *Histoire de Pestalozzi, de sa pensée et de son œuvre*, 2me édit. Bibliothèque suisse. Lausanne, Bridel, 1888 ; — Id., *La Philosophie et la pratique de l'éducation.* Paris, Durand, 1860.

1) Th. Ziegler, *Geschichte der Pädagogik*, 3te Aufl. München, Beck, 1909, S. 295.

historiques de la vie, il a ignoré le passé pédagogique et la valeur éducative et formatrice de l'enseignement de l'histoire. Mais, grâce à l'orientation pratique de sa vie, à son expérience des hommes et des choses et surtout aux grandes qualités de son cœur, les erreurs de l'individualisme abstrait et artificiel n'avaient pas de prise sur son esprit, et il les redressait au contact de la vie réelle. De cette façon, Pestalozzi a échappé — surtout dans sa conception de la culture — aux théories individualistes régnantes, et s'est aperçu que l'éducation est le grand moyen du relèvement social des classes populaires.

Th. Ziegler, Natorp, Leser, sont unanimes à proclamer que « la vraie grandeur de Pestalozzi consiste dans l'esprit social de sa pédagogie » [1]).

De plus, la doctrine de Pestalozzi s'est montrée féconde pour l'enseignement populaire. On a revisé également ses principes didactiques et on a trouvé que sur ce terrain on n'avait pas toujours interprété ses principes dans le sens où leur auteur les avait conçus. La méthodomanie, qui a longtemps passé comme un fruit du pestalozzianisme et qui de fait pouvait se prévaloir de quelques textes isolés [2]), ne pouvait être imputée à celui qui a combattu pendant toute sa vie le mécanisme de la culture.

De même, l'exagération de l'intuitionnisme et d'autres hérésies didactiques analogues, ne sont pas, comme on l'a cru, des erreurs propres à Pestalozzi, mais proviennent de ses disciples immédiats ou de ses interprètes. Les idées dont se prévaut la didactique contemporaine : encouragement de l'activité personnelle de l'élève, contrairement à la passivité à laquelle l'enseignement verbal le condamne, leçons de choses, élargissement progressif de l'expérience de l'enfant, adaptation de tout enseignement à la sphère d'expérience et au stade de développement de l'élève, compénétration de l'école et de la vie, transformation de l'école d'étude en école de travail (Lern- und Arbeitsschule) [3]), sont au fond d'inspiration pestalozzienne.

1) Ziegler, *Gesch. der Pädagogik.* S. 301 ; — Robert Seidl, *Der unbekannte Pestalozzi, der Sozialpolitiker und Sozialpädagoge.* Zürich, 1910.

2) *Wie Gertrud...* (Mann, III, S. 161).

3) G. Kerstensteiner, *Die Schule der Zukunft eine Arbeitsschule (Grundfragen der*

2. Comme nous l'avons dit, cet aspect de la doctrine que le néo-pestalozzianisme a remis en valeur, était presque totalement ignoré du mouvement, qui, au XIXe siècle, a porté la renommée de Pestalozzi au delà des frontières de l'Europe.

A l'époque de Pestalozzi, les questions d'enseignement primaient les questions d'éducation ; c'était l'époque des lumières (die Aufklärung). Conformément à cet état d'esprit, ce sont surtout son idéal de la culture, sa théorie scolaire et ses principes d'enseignement qui ont agi sur ses contemporains.

A l'encontre du XVIIIe siècle, dont les écoles élémentaires étaient encore entièrement basées sur le savoir encyclopédique, sur l'idéal polymathique, Pestalozzi se fait l'apôtre de la culture formelle ou humaniste, consistant dans le développement harmonique des facultés et des aptitudes de l'homme. A ce point de vue, Pestalozzi se rencontre avec le néo-humanisme allemand et devient, peut-on dire, l'instaurateur de l'humanisme à l'école élémentaire [1]).

Les écoles élémentaires du XVIIIe siècle se différenciaient encore d'après les professions et les classes sociales [2]). De par son idéal de culture formelle, Pestalozzi a frayé la voie à une école élémentaire uniforme, à une école d'hommes (Menschenschule [3]), ou, comme on l'appelle après lui, à l'école populaire (Volksschule), dans laquelle tous les enfants seront initiés aux éléments fondamentaux de la culture humaine.

Par le fait qu'il assignait un but nouveau à la culture élémentaire, Pestalozzi était amené à en reviser les moyens d'enseignement. Conformément à son idéal, il apprécie et il choisit les branches d'enseignement, non d'après leur importance matérielle ou utilitaire, mais d'après

Schulorganisation. Leipzig, Teubner, 1912, S. 103-121) ; — WIGET, *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt... in der Beleuchtung eines Zeitgenössischen Verehrers Pestalozzis.* Zürich, Orel Füssli, 1912, S. 77, 83 u. 84.

1) ED. SPRANGER, *Wilh. v. Humboldt (Die grossen Erzieher.* Berlin, Reuther u. Reichard, 1910, S. 147 ; — FR. PAULSEN, *Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung.* Teubner, 1909, S. 149.

2) A. HEUBAUM, *Gesch. des deutschen Bildungswesens seit der Mitte der 17. Jahrhunderts.* Bd. I. *Das Zeitalter der Standes- und Berufserziehung.* Berlin, 1905.

3) *Wie Gertrud...* (MANN, III, S. 275).

leur valeur formatrice, d'après leur contribution à la culture formelle. C'était une évaluation des moyens d'enseignement inconnue dans la pédagogie antérieure ; Pestalozzi le premier, a parlé de la valeur éducative des branches d'enseignement [1]). D'après ce principe, il a assis sur une nouvelle base le programme de l'école élémentaire et lui a assuré en fait une unité didactique propre [2]).

Pour élaborer ce programme d'études, pour condenser la valeur formatrice des sciences et des arts, Pestalozzi se vit obligé à simplifier, à « élémentariser » les disciplines fondamentales de la culture. Cherchant les derniers fondements, les éléments premiers, la pédagogie de l'école populaire devrait se créer une théorie analytique des sciences et des arts. L'enseignement, qui doit reconstituer et réédifier l'ensemble au moyen des éléments premiers, suivait une morale inverse ; sa méthode était synthétique, ou comme on l'a appelée communément dans son école, organo-génétique. En supposant avec Pestalozzi et tous ses contemporains que l'individu suit dans son développement la marche que la culture de la race a parcourue, ce développement organo-génétique devait correspondre au développement psychologique de l'enfant.

Cet idéal de culture formelle met le nom de Pestalozzi dans la lignée des représentants de l'humanisme allemand : à côté de ceux de Herder, de Goethe et de Schiller, de Wolff et de Wilhelm von Humboldt.

Des savants et des hommes d'Etat comme W. v. Humboldt partageaient sa théorie sur l'école populaire et tentèrent dans la première décade du XIXe siècle à orienter l'enseignement en ce sens [3]).

La méthode de Pestalozzi n'a pas seulement fécondé l'enseignement, mais la science elle-même. Karl Ritter, l'illustre rénovateur des sciences géographiques, a trouvé chez Pestalozzi la première impulsion à la géographie scientifique [4]). Jakob Steiner, un des premiers mathé-

1) A. Heubaum, *Pestalozzi*. S. 364.

2) O. Willmann, *Didaktik als Bildungslehre*. Braunschweig, Viewegh, 4te Aufl. S. 277.

3) Voir Spranger, *o. c.* S. 146-163.

4) « Quarante ans après son séjour à Yverdon, nous l'avons entendu le déclarer avec

maticiens de son siècle, a débuté comme élève à l'école de Pestalozzi [1]).

Enfin, Pestalozzi a appelé à la vie la pédagogie de l'école primaire, qui durant tout le XIX[e] siècle a été le point de mire de la réflexion pédagogique et constituera à jamais la base de la pédagogie. Il a largement inspiré Fr. Fröbel [2]) et, comme nous le verrons, Herbart.

Né à Zürich [3]) en 1746 et mort à Brugg en 1826, Pestalozzi a développé sa doctrine pédagogique pendant le dernier quart du XVIII[e] et le premier quart du XIX[e] siècle. Il fit ses études au « Collegium humanitatis » de Zürich. Tout d'abord, il voulut se faire pasteur protestant et se mit aux études de théologie ; l'influence de Rousseau l'orienta vers l'étude du droit ; il finit par se laisser entraîner par le mouvement général de cette époque et se fit agriculteur.

En 1771, il commença une exploitation agricole à Neuhof, mais il était incapable de diriger une entreprise et fut bientôt criblé de dettes. A cette époque s'éveilla sa vocation pédagogique, à l'occasion de l'éducation de son fils Jacques. Il en tint un *Journal pédagogique* [4]), qui est un document important, non seulement pour l'évolution de sa propre doctrine, mais comme une des premières contributions à la psychologie infantile. En 1774, il transforma sa ferme en maison d'éducation pour pauvres et « vécut, comme il le dit, pendant plusieurs années au milieu de plus de cinquante petits mendiants, partageant

bonheur : Pestalozzi, nous disait-il, ne savait pas en géographie ce qu'en sait un enfant de nos écoles primaires ; ce n'en est pas moins de lui que j'ai le plus appris en cette science ; car c'est en l'écoutant que j'ai senti s'éveiller en moi l'instinct des méthodes naturelles ; c'est lui qui m'a ouvert la voie et ce qu'il m'a été donné de faire, je me plais à le lui rapporter comme lui appartenant » (VULLIEMIN, élève de Pestalozzi, dans Le Chrétien évangélique, 1869, p. 24). Voir aussi l'*Einleitung* de RITTER à son ouvrage fondamental *Erdkunde*, I.

1) J. STEINER, *Vorrede zur systematischen Entwicklung der Abhängigkeit geometrischer Gestalten von einander.* Berlin, 1832.

2) FRÖHLICH, *Fr. W. Fröbels Entwicklungsgang im Verhältnis zu Pestalozzi.* Berlin, 1912.

3) Pour la Biographie de Pestalozzi, voir H. MORF, *Zur Biographie Pestalozzis*, 4 Tle. Winterthur, 1868-1889, et A. ISRAËL, *Pestalozzi-Biographie*, 3 Bde. Berlin, Hofmann, 1903 (Materialiensammlung). La meilleure est celle de HEUBAUM dans son *o. c.* Ce que P. NATORP donne dans son *Pestalozzi (Gressler's Klassiker der Päd.)* est plutôt une introduction à son œuvre. En français, nous avons l'excellente étude biographique de J. GUILLAUME, *Pestalozzi*. Paris, 1890.

4) *Tagebuchblätter über die Erziehung seines Sohnes* (SEYFFARTH, III, S. 196-233).

son pain avec eux, vivant lui-même comme un mendiant, pour apprendre à des mendiants à vivre comme des hommes » [1]). Ici se dessine déjà le contraste entre lui et Rousseau. Rousseau était un théoricien abstrait ; Pestalozzi était un homme d'action, sa théorie est sortie de sa vie. Rousseau haïssait la société et était d'avis que le pauvre n'a pas besoin d'éducation ; Pestalozzi aimait les hommes d'un amour ardent, et c'est à l'éducation des pauvres qu'il se vouera pendant toute sa vie.

Dans l'éducation des pauvres, le but de Pestalozzi était de former avant tout des hommes, mais subsidiairement des hommes de leur condition. « Le pauvre, dit-il, doit être éduqué pour la pauvreté » [2]). Au point de vue des moyens d'éducation, il s'inspira des idées de Rousseau et de son époque : il réprouvait l'enseignement verbal et appliquait le principe, qu'il avait déjà développé dans son *Journal pédagogique* : « Pas de paroles, quand l'action, quand le fait est possible » [3]). Dans ce but, il associa l'instruction et l'éducation au travail manuel : à la culture de la terre et aux travaux industriels. « C'est une joie indescriptible, écrit-il, de voir grandir et se développer de jeunes enfants, garçons et filles, naguère misérables, de voir le contentement peint sur leurs visages, de former leurs mains au travail, d'élever leurs cœurs jusqu'au Créateur, de voir les larmes de l'innocence en prière briller dans les yeux d'enfants aimés, et de pressentir dans une race dégradée et perdue l'espoir lointain de sentiments et de mœurs dignes de la jeunesse » [4]).

Dès ses premières années à Neuhof, Pestalozzi avait reconnu que le mal social ne peut se guérir ni par l'assistance, ni par la législation, ni par les discours, que seule l'éducation était à même d'améliorer et de relever les classes populaires. Mais cette éducation, il la basait sur l'activité de l'enfant, sur la pratique de la vie et sur la condition sociale de l'élève.

1) *Wie Gertrud...* (MANN, III, S. 724).
2) *Briefe über Armenerziehung* (SEYFFARTH, III, S. 247).
3) *Tagebuchblätter* (SEYFFARTH, III, S. 231).
4) *Briefe über Armenerziehung* (SEYFFARTH, III, S. 271).

A bout de ressources, Pestalozzi se vit forcé de fermer son établissement en 1779. Mais son idéal ne le quitta point ; ce qu'il n'avait pu réaliser par son exemple et par son dévouement, il résolut de le faire par la plume. Il publia tout d'abord ses *Soirées d'un solitaire* (1779), et peu après son premier ouvrage important *Léonard et Gertrude* (1781). Ce n'était que la première partie d'un grand récit villageois, dont les trois autres volumes parurent seulement plus tard. A ce récit, il avait habilement mêlé des aphorismes, des aperçus et des pratiques de pédagogie domestique et sociale.

L'idée mère de sa doctrine respire à travers tout l'ouvrage. « Si, pour être heureux, les pauvres n'avaient besoin que de travail et de salaire, ils y parviendraient très aisément ; malheureusement, il n'en est pas ainsi : pour être heureux, les pauvres et les riches doivent avoir le cœur en ordre » [1]). Par conséquent, aux yeux de Pestalozzi, la situation critique des pauvres au village relève avant tout de causes morales ; seule la régénération de l'homme intérieur peut fonder et assurer la paix et le bonheur.

Un principe, qu'il avait déjà énoncé dans ses *Soirées d'un Ermite*, mais dont il montre ici toute la fécondité, c'est le rôle pédagogique de la famille et surtout de la mère [2]). Personne, avant lui, n'avait parlé en un langage aussi inspiré de la première éducation maternelle, du travail domestique comme facteur éducatif, de la valeur morale de la vie en famille. « Les joies, que l'homme éprouve au foyer domestique, sont les plus belles de la terre, et la joie que les parents éprouvent de la part de leurs enfants, est la joie la plus sacrée de l'humanité » [3]).

L'éducation morale et religieuse, telle qu'elle est donnée par Gertrude à ses enfants et par le pasteur dans ses sermons a été largement mise à contribution dans la *Jugendlehre*, l'ouvrage bien connu de Foerster. Nous y reviendrons dans l'exposé systématique de sa pédagogie [4]).

1) *Leonard u. Gertrud* (MANN, I, S. 68).

2) *Vaterhaus, Grundlage aller reinen Naturbildung der Menschheit (Abendstunde eines Einsiedlers*, MANN, S. 13).

3) *Leonard u. Gertrud*, MANN, I, S. 144.

4) FR. W. FOERSTER, *Jugendlehre*. Berlin, 1909.

L'école organisée au village est calquée sur celle de la famille. C'est une « schola materna ». La mère idéale, Gertrude, en est la cheville ouvrière. Au point de vue du caractère, c'est le même type d'école que celle que Pestalozzi avait organisée à Neuhof : elle a une tendance professionnelle très prononcée. Pour le moment, Pestalozzi n'était pas encore fixé ; dans ses *Soirées d'un Ermite*, il avait déjà revendiqué la subordination de la culture professionnelle à la culture de l'homme, mais il ne voyait entre les deux aucune incompatibilité, comme le faisait Rousseau. A cette époque, Pestalozzi harmonise les deux tendances, et il estime que la vraie éducation professionnelle est aussi la voie la plus sûre de la culture purement humaine.

Au point de vue social, le roman *Léonard et Gertrude* devançait son siècle. Dans l'organisation du village, aux points de vue économique, social et politique se trouvent en germe les institutions et les réformes dont notre époque a opéré la réalisation.

Parmi les ouvrages principaux qu'il publia à cette époque, il faut citer son étude *Sur la législation et l'infanticide* (1783) [1]), qui, avec quelques chapitres de *Léonard et Gertrude*, font de Pestalozzi un précurseur de la pédagogie sexuelle et pathologique. Son autre ouvrage, *Mes recherches sur la marche de la nature dans le développement du genre humain* » (1797) [2]), est un traité de philosophie sociale.

En 1798, Pestalozzi fut chargé par le gouvernement de la direction de l'orphelinat à Stanz. Il y travailla pendant un an avec une énergie surhumaine à l'éducation de 400 orphelins. C'est ici qu'il conçut l'idée de « l'éducation élémentaire ». Dans sa *Lettre sur mon séjour à Stanz* [3]), il a exposé les principes qui présidaient à son enseignement : l'intuition, la marche graduée des « éléments premiers » aux éléments plus complexes, l'adaptation de l'enseignement moral et religieux à l'expérience quotidienne de l'enfant.

1) *Ueber Gesetzgebung und Kindermord* (SEYFFARTH, V, 343) ; — Dr KARL WILKER en a publié une nouvelle édition avec introduction et commentaires à Leipzig, A. Barth, 1910.

2) *Meine Nachforschungen ueber den Gang der Natur in der Enwicklung des Menschengeschlechts* (SEYFFARTH, VII) ; réédité par HUNZIKER à Zürich chez Schulthess, 1886.

3) *Brief an einen Freund über meinen Aufenthalt in Stanz* (MANN, III, S. 70-96).

Un an après, Pestalozzi devint maître d'école à Burgsdorf ; en 1804 à Münchenbuchsee et cette même année encore il s'établit à Yverdon jusqu'en 1825. C'est pendant ces années qu'il a jeté les bases de l'école populaire moderne. Dès Stanz, sa conception de l'école perd de plus en plus le caractère professionnel, jusqu'à ce qu'enfin il se prononce pour la priorité de la culture générale sur la culture professionnelle.

Comment Gertrude instruit ses enfants (1801) est le premier exposé systématique de sa doctrine et un des ouvrages pédagogiques les plus remarquables qui soient. La participation du peuple à la culture y est revendiquée en termes énergiques.

> Tel que je le connaissais, l'enseignement m'apparaissait comme une grande maison dont l'étage supérieur est décoré avec un art exquis et consommé, mais ne loge qu'un petit nombre d'habitants. Celui du milieu en compte déjà un plus grand nombre... Au rez-de-chaussée, habite un innombrable troupeau d'êtres humains, qui possèdent absolument le même droit que ceux d'en haut à la clarté du soleil et à la salubrité de l'atmosphère ; cependant on ne se contente pas de les abandonner à eux-mêmes dans des bouges sans fenêtres, obscurs et repoussants : dès que l'un d'eux se risque à lever seulement la tête pour jeter un regard vers les splendeurs de l'étage supérieur, brutalement on lui crève les yeux [1]).

Nous exposerons ailleurs les principes méthodologiques qu'il propose dans cet ouvrage ; il les reprend donc plus clairement encore dans son *Chant du Cygne* (1826) [2]) qu'il publia à l'âge de 80 ans.

Toute la vie de Pestalozzi est orientée vers la recherche des moyens de relever le peuple. Partout où il a travaillé, soit comme éducateur des pauvres, soit comme maître d'école, son but ne fut pas tant de communiquer quelques bribes des sciences ou d'inculquer quelques notions de morale pratique, mais d'approfondir la nature du processus éducatif et d'asseoir la culture du peuple sur des bases solides. Aux yeux de Pestalozzi, les instituts qu'il avait fondés à Neuhof, à Burgsdorf ou à Yverdon n'avaient pas leur but en eux-mêmes, mais étaient des champs d'expérience, où devait germer la pédagogie de l'école populaire de l'avenir.

1) *Wie Gertrud...* (Mann, III, S. 179).
2) *Schwanengesang* (Mann, IV).

Ce caractère empirique de la doctrine pestalozzienne mérite d'être particulièrement souligné. Quelques auteurs, en effet, comme P. Natorp et H. Leser [1]), tâchent d'interpréter sa doctrine comme si elle était un produit immédiat de sa spéculation ou de sa réflexion philosophique et comme si l'expérience n'en était qu'une base tout à fait secondaire.

Comme l'a victorieusement démontré A. Heubaum, cette interprétation renverse totalement le vrai rapport de l'expérience et de la spéculation chez Pestalozzi et menace de fausser la vraie nature de sa doctrine. Mais en fait elles sont aussi nécessaires à l'élaboration des principes. « Pestalozzi est un esprit pratique, qui tend à asseoir sur une base philosophique les connaissances que la pratique lui a dévoilées »[2]). On ne saurait mieux caractériser le rapport de la spéculation et de l'expérience chez Pestalozzi, que par ces paroles de Fischer, que Pestalozzi relate dans *Comment Gertrude...* : « Avec une ardeur infatigable, Pestalozzi fait des expérimentations ; comme — à l'exception de quelques idées maîtresses — il spécule bien plus après qu'avant ces expérimentations, il est obligé de les multiplier ; mais les résultats gagnent en certitude » [3]).

CHAPITRE III.

La Philosophie de Pestalozzi [4]).

1. Un courant d'opinion a exalté le tempérament philosophique de Pestalozzi, dès lors, il importe d'examiner plus à fond les éléments philosophiques de son œuvre.

Mais avant d'aborder en détail ses convictions psychologiques, éthiques ou religieuses, il s'agit de préciser l'orientation générale de sa

1) Voir Bibliographie.

2) Heubaum, *Pestalozzi*, S. 202.

3) Mann, III, S. 144.

4) Dr. Christian Rothenberger, *Pestalozzi als Philosoph*. Bern, Steiger, 1898 ; — G. Uphues, *o. c.;* — Dr. Wilhelm Scherer, *Pestalozzis religiöse Entwicklung* (Viertes Jahrb. des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft). Kempten, Kösel, 1912, S. 251-271.

vie, que nous venons de découvrir. Il n'a pas abordé *ex professo* la philosophie, il ne s'est pas construit un système propre, pour étayer sa pédagogie. Pestalozzi était avant tout pédagogue, et c'est en tant que pédagogue et dans la mesure des exigences pédagogiques qu'il s'est prononcé subsidiairement sur des problèmes relevant de la philosophie. En ce sens l'historien de la philosophie devrait lui réserver une place au même titre qu'à Socrate, Adam Smith et à Rousseau.

Tout au long de ses ouvrages, Pestalozzi a avoué son incompétence philosophique, et toujours il a renié les tentatives de ses disciples, et surtout de Niederer, d'exprimer sa doctrine en termes de philosophie [1].

Ma vie, dit-il, ne m'a donné ni le désir ni la force de m'élever prématurément à des concepts précis et clairs sur n'importe quel terrain, avant de pouvoir me baser sur un certain nombre de faits, qui pût fonder ma confiance dans ces concepts... Si je poursuis activement et consciencieusement la voie de mon *empirisme*, c'est que, par lui, je suis ce que je suis et je sais ce que je sais ; toutefois ma vie et mon labeur ne sont nullement un tâtonnement aveugle dans des expériences que je ne suis pas parvenu à comprendre. Au contraire ; je crois que par cette méthode je parviendrai à asseoir quelques vérités sur une base philosophique, que par tout autre procédé il serait malaisé de le faire avec la même clarté [2].

Pestalozzi s'appelle lui-même un empiriste. Ses propres paroles attestent qu'il ne prend pas ce terme dans l'acception des modernes, d'après laquelle l'expérience serait le point de départ unique et le terme de la science, mais qu'il l'entend dans le sens aristotélicien du réalisme traditionnel, selon lequel l'expérience n'est que le moyen de dégager la nature, la cause, le principe, la loi des phénomènes, qui se traduit dans les concepts et les jugements.

Cette exploration empiriste, Pestalozzi l'a strictement limitée à son champ d'investigation pédagogique. On cherche vainement chez lui des éclaircissements sur des problèmes psychologiques ou éthiques, dont la portée pédagogique n'est pas manifeste. Dans cette sphère

1) *Wie Gertrud...* Vorrede. MANN, III, S. 118.

2) ID., S. 120 Vgl.: « Alle menschliche Philosophie ist das Resultat richtiger Erfahrungen, und diese sind die Folgen eines festen, nicht schwankenden und nicht irre geleiteten Beobachtungsgeistes » (Aus dem Schweizerblatt, MANN, III, S. 46).

même, il se confine rigoureusement dans les limites que sa propre doctrine lui traçait : conformément à sa pédagogie, il s'est appliqué ardemment à la vie cognitive, tandis que ses notions sur la vie volitive et émotionnelle relèvent déjà plutôt de l'éthique que de la psychologie. Ainsi donc, les éléments philosophiques de son œuvre sont rigoureusement circonscrits par sa doctrine pédagogique.

2. Le cadre de cette étude ne nous permet pas de dégager les éléments philosophiques épars dans l'œuvre de Pestalozzi. Nous nous en tiendrons aux grandes lignes, qui nous semblent nécessaires à l'intelligence de sa doctrine pédagogique. Le fait que Pestalozzi a suivi la voie inductive, allant de l'expérience pédagogique aux principes philosophiques, n'empêche pas qu'on puisse, en suivant la voie déductive, des principes philosophiques aux applications pédagogiques, mettre son œuvre pédagogique en meilleure lumière.

Cette philosophie se rencontre en plusieurs points avec la philosophie traditionnelle.

En psychologie, Pestalozzi tient pour des facultés, réellement distinctes entre elles.

Sa terminologie présente quelque fluctuation, mais ce qui revient invariablement dans ses ouvrages fondamentaux, c'est la classification tripartite des facultés. L'examen de ces dénominations ne laisse pas de doute que, sous des vocables quelque peu différents, Pestalozzi désigne toujours des facultés identiques. Il parle tantôt de « l'esprit, du cœur et du corps » (Geist, Herz, Körper), de « l'esprit, du cœur et de la main » (Geist, Herz, Hand), tantôt de « l'esprit, du cœur et de l'art » (Geist, Herz, Kunst) ; plus souvent encore, surtout dans ses derniers ouvrages, il parle du « savoir, du vouloir et du pouvoir » (Kennen, Wollen, Können), des « facultés mentales, morales et physiques ou techniques » (geistige, sittliche, physische oder Kunstkräfte), qu'il met en rapport avec « le Vrai, le Bien et le Beau »[1]. Le premier membre désigne manifestement la faculté cognitive; la dénomination du second membre montre qu'aux yeux de Pestalozzi, le sentiment ou le cœur est impliqué

1) Mann, III, S. 381-382.

dans la volonté ; le troisième membre ne fait que reprendre la ποίησις d'Aristote, la faculté poétique ou technique, qui est le fondement des arts libéraux (Kunst) autant que des arts mécaniques (Hand) et de la souplesse de l'organisme (Körper) [1]).

C'est sur cette classification tripartite des facultés que Pestalozzi base sa division tripartite de la pédagogie : culture intellectuelle, culture physique ou technique et culture éthico-religieuse. Cette division est tacitement appliquée dans *Comment Gertrude...* [2]), formellement exprimée dans son écrit sur *La méthode* [3]), et est définitivement adoptée dans l'exposé systématique de sa doctrine, qu'il donne dans le *Chant du Cygne* [4]).

La distinction réelle des facultés est basée également sur leur activité spécifique, sur leur développement propre : « Les lois qui régissent le développement de chaque faculté particulière sont essentiellement distinctes ». Chaque force se développe selon les lois particulières de sa nature, qui ne sont pas les mêmes pour le cœur, pour l'esprit et pour le corps [5]).

Le dualisme de la nature humaine — la nature animale et l'élément purement humain — (Tierische oder äussere Natur, Fleisch und Blut, Menschliche oder innere Natur, Geist) [6]), pénètre toute la psychologie de Pestalozzi. La faculté cognitive a son point culminant dans la pensée (Denken), et son point de départ dans l'intuition sensible (sinnliche Anschauung).

Mais l'objet de deux facultés est essentiellement distinct : l'intuition sensible nous donne la chose concrète, particulière, contingente ; la pensée a pour objet l'abstrait, le général, le permanent ; le concept énonce la nature même de la chose ; il se formule dans la définition, « qui est l'expression verbale de la nature d'une chose ». « Le pouvoir

1) *Schwanengesang*, MANN, IV, S. 190-191.

2) *Intellektuelle Bildung* (Brief IV-XI), *Physische oder technische Bildung* (Brief XII), *sittlich-religiöse Bildung* (Brief XIII u. XIV).

3) *Wesen u. Zweck der Methode* (SEYFFARTH, VIII-B, S. 472.

4) MANN, IV, N° 11-120.

5) ID., IV, S. 181.

6) ID., S. 178 u. f.

d'abstraire est l'essence même de la pensée » [1]). La pensée est une faculté autonome, car elle a son acte propre « l'abstraction », qui lui permet de dépasser les intuitions sensibles et de suivre sa propre voie de développement » [2]). Comme le remarque Uphues, « ce pouvoir d'abstraire rappelle le νοῦς ποιητικός d'Aristote » [3]).

D'autre part, l'intuition et la pensée se tiennent. « L'intuition est le fondement absolu de toute connaissance » [4]) ; mais le but de la connaissance est « le concept clair ». La clarté des concepts est dépendante de la clarté des intuitions : « Les définitions (qui sont l'expression verbale des concepts) ne contiennent des vérités réelles que dans la mesure où l'enfant a pleinement et clairement conscience du point de départ matériel des concepts » [5]). A ce titre, Pestalozzi a pu dire qu'il avait rétabli l'harmonie entre « l'intuition et le jugement, entre le mécanisme sensible et la marche pure de l'intelligence » [6]). Cette conception psychologique fonde un principe de méthode : du concret à l'abstrait, de l'intuition au concept.

La faculté volitive, de son côté, a son point de départ dans le sentiment et son expression souveraine dans la volonté libre. La faculté technique aussi a, d'une part, un fondement mécanique, dans le pouvoir moteur des muscles, des membres et des corps, et d'autre part, un fondement mental dans la vie spirituelle [7]).

Pestalozzi a insisté particulièrement sur le caractère spontané de l'activité de chaque faculté : « De par la nature même de chaque faculté, l'homme est stimulé à en faire usage. L'œil veut voir, l'oreille veut entendre, le pied veut marcher et la main veut saisir. De même aussi, le cœur veut croire et aimer. L'esprit veut penser » [8]).

Mais, en dépit de la pluralité de ses facultés, l'homme est un être

1) *Wie Gertrud...* Mann, III, S. 256.
2) *Schwanengesang*, Id., S. 245.
3) Uphues, *o. c.*, S. 723.
4) *Wie Gertrud...* Mann, III, S. 239.
5) Id., S. 256.
6) Id., S. 262.
7) *Schwanengesang*, Mann, IV, S. 191.
8) Id., S. 181.

un, et tend à l'harmonie des facultés. « Toutes les facultés émanent de l'unité de la nature humaine et, malgré leur diversité, elles sont intimement et essentiellement unies les unes aux autres ; à proprement parler, elles ne peuvent être salutaires au genre humain, que pour autant qu'elles sont en harmonie et en équilibre » [1]. Dans la foi et dans l'amour se trouve le point de concentration de toutes ses facultés, la vraie force de la nature humaine » [2]. Le principe de l'harmonie des facultés sera un principe fondamental de sa pédagogie.

L'immortalité de l'âme est proclamée en plusieurs endroits ; c'était là une de ses convictions les plus chères.

3. Son éthique et sa philosophie religieuse peuvent être traitées ensemble, car, à ses yeux, la morale est inséparable de la religion.

Le temps et la place nous manquent pour retracer l'évolution des idées à ce point de vue ; nous nous permettons de renvoyer aux études de Uphues [3]) et de Scherer [4]), qui sont en tous points remarquables. Nous nous bornons à ses idées organiques : à savoir, sa conception chrétienne de l'éthique et ses vues originales sur le développement du sens moral et religieux de l'enfant.

Le sens moral de l'enfant s'éveille sous l'influence des sentiments instinctifs de la mère et de l'enfant. Indépendamment du raisonnement et de la sensation, germent dans le cœur de l'enfant au contact du cœur de sa mère, les sentiments d'amour, de confiance, de gratitude, d'obéissance, la conscience du devoir et du droit, bref, tous les sentiments qui sont à la base de la vie morale.

L'enfant connaît le pas de sa mère ; il sourit à son ombre ; il aime qui ressemble à sa mère ; un être qui ressemble à sa mère est pour lui un être bon. Il sourit à l'image de sa mère, il sourit à la figure humaine. Il aime celui qu'aime sa mère ; celui à qui sa mère tend les bras, celui qu'elle embrasse, il lui tend les bras

1) *Schwanengesang*, Mann, IV, S. 179.
2) *Rede an sein Haus*, 1818, Mann, IV, S. 82.
3) *O. c.*
4) Dr. Wilhelm Scherer, *Pestalozzis religiöse Entwicklung* (Viertes Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft. Kempten, Kösel, 1912, S. 251-271.

et il l'embrasse. Ainsi germe dans le cœur de l'enfant l'amour des hommes... [1]). L'enfant commence à sentir, obscurément d'abord, qu'il n'est pas bien de se fâcher contre sa mère, qui l'aime. Il commence à sentir vaguement que sa mère n'est pas au monde seulement et uniquement pour lui. Et, en même temps que ce premier sentiment, un autre encore commence à poindre : il sent que lui-même n'est pas au monde uniquement pour lui seul. C'est le germe, le premier et vague soupçon de l'idée de devoir et de droit [2]).

Le développement du sens moral prépare l'éclosion du sens religieux. Les mêmes sentiments instinctifs, qui contiennent en germe la tendance morale, éveillent également le penchant religieux. Au fond, les deux processus sont identiques ; ils se différencient uniquement par l'objet, sur lequel les sentiments se concentrent : le sens moral, les sentiments d'amour, de confiance, de gratitude, de droit et de devoir se réfèrent à la mère, au prochain et à l'enfant lui-même ; pour que s'éveille le sens religieux, il suffit qu'ils soient référés au Créateur.

Au fur et à mesure que la personnalité de l'enfant s'affirme, la mère s'aperçoit que les motifs qui dictaient sa croyance et sa conduite ne vont pas tarder à disparaître. C'est en ce moment que par ses actes ou par ses paroles la mère signifiera à son enfant : « Mon enfant, il y a un Dieu, dont tu as besoin, quand tu n'as plus besoin de moi ; il y a un Dieu qui te prend dans ses bras, quand je ne peux plus te protéger ; il y a un Dieu qui pense à ton bonheur et à tes joies, quand je ne peux plus te donner ni joies ni bonheur ». — Alors se passe dans le cœur de l'enfant quelque chose d'inexprimable. Un mouvement sacré, un élan de foi, qui l'élève au-dessus de lui-même, se produit dans son âme. A peine sa mère a prononcé le nom de son Dieu, il se réjouit de l'entendre. Les sentiments d'amour, de gratitude, de confiance, éclos sur le sein maternel, s'élargissent ; ils s'étendent, dès lors, à Dieu aussi bien qu'au père, à Dieu aussi bien qu'à la mère. L'obéissance a trouvé un champ plus large pour s'exercer : l'enfant, qui croit désormais à l'œil de Dieu comme à l'œil de sa mère, se conduit bien maintenant par amour pour Dieu, comme il se conduisait bien jusque-là par amour pour sa mère [3]).

1) *Wie Gertrud...* Mann, III, S. 281.

2) *Id.*, S. 282. Voir aussi *Schwanengesang*, Mann, S. 185-186, où il conclut : « So ist es, dass das Kind des Menschen an der Hand seiner Mutter sich naturgemäss vom sinnlichen Glauben und von der sinnlichen Liebe zur menschlichen Liebe und zum menschlichen Glauben und von diesem zum reinen Sinn des wahren christlichen Glaubens und der wahren christlichen Liebe erhebt ».

3) *Wie Gertrud...* Mann, III, S. 283. Comparez : *Schwanengesang*, cité ci-dessus.

Cette théorie sur la genèse du sens moral et religieux chez l'enfant, a inspiré à Pestalozzi des pages magnifiques. On prévoit déjà la répercussion sur sa pédagogie morale et religieuse de cette théorie, qu'il a formulée le plus clairement en ces termes : « L'enfant aime et croit, avant de penser et d'agir » [1]).

Il nous reste à préciser sa conception chrétienne de la morale. Parvenu au terme de son évolution, Pestalozzi se plut à formuler l'essence de la vie morale dans les termes qui, depuis le christianisme, sont devenus l'expression de l'antinomie profonde, qui existe dans la nature humaine. « Il y a une antinomie éternelle, dit-il, entre la lumière et les ténèbres, entre l'humanité et l'animalité, entre le sens de l'esprit et le sens de la chair » [2]). Entre ces deux éléments constitutifs l'antagonisme est irréconciliable : « L'égoïsme sensible est l'essence de la nature animale ; tout ce qui en émane et est inspiré par ses motifs d'action, est antinaturel aux yeux de la nature purement humaine... L'étincelle éternelle et divine, qui est déposée au fond de notre âme, est éternellement en contradiction et en lutte avec l'élément sensible de notre nature... Cet élément divin et éternel constitue l'essence même de la nature humaine ; il en est l'unique élément vraiment humain » [3]).

La première fonction de la religion dans la vie morale est de nous placer devant cet antagonisme de notre nature. « La religion nous fait sentir sur le vif, que l'élément sensible et animal ou la chair corrompt et éteint l'étincelle divine, qui est en nous, et elle nous incite énergiquement à le combattre sans relâche » [4]).

Mais son rôle ne se limite pas là ; elle nous prête un concours, elle nous infuse une force, qui est indispensable au triomphe. Pestalozzi est profondément convaincu que sans la grâce divine il ne peut être question de faire triompher l'esprit sur la chair. Les facultés purement humaines, morales, intellectuelles ou techniques sont incapables

1) *Schwanengesang*, MANN, IV, S. 201.
2) *An die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Zeitalters*. SEYFFARTH, XI, S. 121.
3) *Schwanengesang*, MANN, IV, S. 199.
4) *Id.*, S. 294.

de nous affranchir de l'égoïsme de notre nature animale [1]). « Le désir de la perfection, qui seul est à même d'affaiblir et de déraciner l'antagonisme en lui-même, peut uniquement résulter de la sollicitation du secours divin et de la grâce divine » [2]). Pour vaincre la désorganisation morale de notre nature, il importe d'y établir une unité supérieure, dont la grâce seule peut être le principe. « Dans son essence, l'unité de la nature humaine est la grâce pure et divine, d'où procèdent toutes les facultés humaines, tous les moyens humains et toute la sollicitude humaine pour faire triompher l'esprit sur la chair » [3]).

Le fait que Pestalozzi, qui plus que tout autre parmi les classiques s'est prévalu de l'expérience, a été amené à remonter jusqu'à la destinée surnaturelle de l'homme pour asseoir sa doctrine pédagogique, est gros de conséquences pour la pédagogie contemporaine.

Le mouvement néo-pestalozzien est appelé à hâter la formation d'une pédagogie synthétique, pourvu, toutefois, qu'avec les aspects isolés de la doctrine elle fasse également revivre l'idée qui en est à la fois la base et le couronnement : « Si l'homme oublie Dieu, il s'oublie lui-même, car l'amour de Dieu est le nerf de sa vie ; il est le lien de ses facultés cognitives et morales ; la destruction de ce lien

1) *Schwanengesang*, S. 295. « Selber die Liebe, als blosses sinnliches Wohlwollen im Auge gefasst, ist nicht Sittlichkeit, noch weniger Religiosität. Denke dir den höchsten Grad der sinnlichen Gutmütigkeit, des sinnlichen Wohlwollens der Liebe, denke dir selbst das höchste Resultat aller menschlichen Ausbildungsmittel derselben, denke dir selber noch die reizende, ober nur sinnlich, folglich nur selbstsüchtig belebte Erscheinung der Vater-, Mutter- und Kinderliebe im häuslichen Leben, denke dir hinwieder das ebenso nur sinnlich belebte Wohlwollen auf Freunde, Nachbarn und Verwandte, selber auf Notleidende und Arme ausgedehnt, denke dir alles dieses bis zum Anschein der höchsten sinnlich belebten Aufopferungskraft erhaben und forsche ihm in seiner Wahrheit und in seinem Wesen nach : du wirst, du musst finden, es erzeugt durch ihre, sich selbst allein überlassene Resultate durchaus kein sicheres Fundament der reinen, hohen Kraft der wahren Sittlichkeit — der Religiosität. Alle Resultate unserer nur sinnlich belebten Liebe und Zuneigung gegeneinander führen, vermöge der Selbstsucht, die ihnen allgemein zum Grunde liegt, unser Geschlecht nicht weiter als dass wir unser Fleisch und Blut, d. i. uns selbst in unsern Kindern vorzüglich lieben ».

2) *Id.*, S. 296.

3) *Id.*, S. 297. Toute la conception de la religion est basée sur la valeur morale : « Die Religion ist nichts anders, als das Bestreben des Geistes, das Fleisch und Blut durch Anhänglichkeit an den Urheber unseres Wesens in der Ordnung zu erhalten » (*Leonard u. Gertrud*, III. Theil, Mann, II, S. 198.

sacré est la source de leur désorganisation, et leur désorganisation engendre le péché, qui vous tue ! Qu'il garde donc intacte cette source de vie et d'unité, et qu'il aime son Dieu ! » [1]).

CHAPITRE IV.

Essai de systématisation de la Pédagogie Pestalozzienne.

1. Comme nous l'avons dit, Pestalozzi était avant tout pédagogue, et c'est en tant que pédagogue et dans la mesure où l'exigeait l'élaboration d'une pédagogie, que Pestalozzi a abordé les questions philosophiques.

A-t-il possédé un sens synthétique suffisamment développé pour édifier ses principes en un vaste système, dont tous les éléments soient logiquement agencés ?

En fait, Pestalozzi n'est pas parvenu à fournir un exposé systématique de l'ensemble de sa doctrine pédagogique. Il en a fait l'essai dans *Comment Gertrude...*, et dans le *Chant du Cygne*, mais il n'y a guère réussi. Il a simplement, dans ces ouvrages, groupé ses idées selon la division traditionnelle de la pédagogie : éducation physique, intellectuelle et morale.

Quant aux principes, partout Pestalozzi les suppose, sans les formuler nettement et surtout sans les synthétiser.

En réunissant ces éléments isolés et implicites, nous parviendrons à reconstituer le système doctrinal de Pestalozzi. Ce système peu apparent dans ses écrits, devait se révéler plus nettement dans son enseignement oral.

Pour appuyer cette façon de voir, nous aimons à nous en référer à l'avis du baron Roger De Guimps, qui fut pendant neuf ans l'élève et l'ami intime de Pestalozzi [2]), et dont les ouvrages sur la doctrine de Pestalozzi font encore toujours autorité.

1) *Aus dem Schweizerblatt*, MANN, III, S. 61.

2) ROGER DE GUIMPS, *Histoire de Pestalozzi*. Bibliothèque suisse. Lausanne, Bridel, 2e édition 1888, p. 483.

Cent fois, dit-il, j'ai entendu le maître lui-même exposer sa doctrine, et chaque fois sous une forme différente. Ce profond philosophe n'aimait pas le langage philosophique, qui lui était peu familier ; il se défiait de lui-même à cet égard ; il craignait les formules ; sa pensée s'était formée dans la solitude, sans le secours des livres, uniquement par l'observation et par la réflexion. Il se plaisait à l'exposer comme elle lui était venue, c'est-à-dire en procédant par des faits concrets, par des exemples spéciaux, surtout par des comparaisons, plutôt que par des abstractions et par des idées générales [1]. « Ses intuitions étaient pour lui si simples, si claires, qu'il les croyait évidentes pour chacun » [2].

Puisque, d'une part, Pestalozzi n'a pas lui-même systématisé sa doctrine, et que, d'autre part, il y a chez lui une idée fondamentale, qui, à la façon d'un principe organique, a donné naissance à toute sa théorie pédagogique, il nous faut tout d'abord tâcher de dégager cette idée dans l'ensemble de ses écrits.

2. A l'époque de Pestalozzi, la philosophie de la nature s'était déprise du mécanisme de Descartes. On reconnaissait de nouveau à la vie des caractères propres et une spontanéité. Cette conception apparaît dans les théories sociales, dans la métaphysique de Leibniz, dans le fanatisme naturiste de Rousseau, de Herder et de Goethe [3].

A la suite de Rousseau, Pestalozzi s'était épris de la nature. « Homme, inspire-toi de la grande nature », est chez lui aussi le principe fondamental de sa philosophie de la vie et surtout le précepte capital de sa pédagogie. « Dans son essence, écrit-il, l'organisation sensible de l'homme est soumise aux mêmes lois qui président au développement général des forces dans la nature physique » [4].

Cherchant à donner un exposé intégral de ses principes, il nous a retracé si nettement les analogies entre le processus biologique et le développement de l'organisme humain, qu'on y trouve le principe organique de sa doctrine.

1) ROGER DE GUIMPS, *Histoire de Pestalozzi*, p. 489.

2) ID., p. 506. Cfr. *La Philosophie et la pratique de l'éducation* du même auteur (Paris, Durand, 1860. Introduction, p. XVIII), qui est encore toujours le meilleur exposé systématique de la doctrine Pestalozzienne.

3) A. HEUBAUM, *J. H. Pestalozzi*, S. 357-358.

4) *Wie Gertrud...*, MANN, III, S. 183. Le même principe est énoncé dans *Die Methode, eine Denkschrift Pestalozzi*, SEYFFARTH, VIII, S. 431.

La nature intime de l'éducation m'apparaît sous l'image d'un arbre, planté au bord du ruisseau... D'où vient-il ?... Dans le petit noyau que vous avez déposé en terre se trouve l'esprit, l'essence de l'arbre..., qui *pour lui-même* et *par lui-même* se crée un corps. Le noyau se putréfie et perd son enveloppe ; sa vie passe dans les racines... L'arbre tout entier, jusque dans ses tiges les plus minces, est sorti des racines. Il n'est que le prolongement *ininterrompu* d'éléments qui existaient déjà dans ses racines... Considérer tous les éléments constitutifs de l'arbre : les racines, le tronc, l'écorce, le bois, les feuilles, comme ils gardent leur nature propre, leur indépendance, comment *ils se développent chacun d'après ses lois propres*, mais *sous la direction* de *l'esprit organique de l'arbre,* qui les fait concourir tous à la production du fruit, c'est-à-dire l'enveloppe du noyau sacré, dont l'arbre lui-même est sorti... Mais il ne faut pas seulement considérer cette force d'assimilation et de croissance des racines dans une terre favorable... il faut aussi remarquer le dépérissement de cette force d'assimilation dans un sol sec ou marécageux ou dans des conditions climatériques défavorables...

Comme je vois croître l'arbre, ainsi je vois croître l'homme. Dès avant sa naissance se trouvent dans l'enfant les *germes des dispositions* qui se *développeront en lui par le fait même qu'il vit.* Dans l'enfant aussi ces facultés natives sont indépendantes les unes des autres et se développeront d'après leur loi propre. Mais... ces facultés isolées, qui sont le savoir, le vouloir et le pouvoir, sont *harmonisées* par l'esprit invisible et concourent toutes ensemble à la formation de la nature humaine, à la réalisation de l'humanité, à la culture de l'homme, créé à l'image de Dieu, pour devenir parfait, comme son Père Céleste est parfait... Pour l'organisme humain, il y a aussi des causes de dépérissement et de mort. En lui aussi il y a une racine, qui trouve tout d'abord dans sa propre nature, dans sa chair et dans son sang, puis dans son ambiance, si elle n'est pas homogène avec son esprit et son cœur, des causes de ruine pour tout ce qui en lui fonde la vraie humanité, qui est faite de foi et d'amour... L'organisme physique n'a pas d'empire sur l'influence du milieu ; l'organisme humain, au contraire, est libre de se laisser influencer par sa nature sensible et par son ambiance ; c'est un organisme moral, doué de liberté... et éclairé par une conscience, qui est la voix de Dieu... » [1]).

Cette figure simple et presque banale dans la littérature pédagogique [2]), enveloppe pour Pestalozzi l'idée mère de sa doctrine. Lui-même semble en avoir eu conscience. Tout le long de ses œuvres il avoue son impuissance à concevoir et à exprimer nettement l'idée fondamentale qu'il nourrissait dans son âme ; ici au contraire il déclare « avoir de la nature intime et sacrée de l'éducation, une intuition qui le remplit

1) *Rede an mein Haus*, 1818, Mann, IV, S. 80-84.
2) Comenius, *Didactica magna*, chap. 16 et 17.

d'enthousiasme »[1]). Le lecteur avisé de ses ouvrages comprendra cet enthousiasme. Ce qui y revient sans cesse sous les mots « nature », « marche de la nature », « conformité avec la nature », « livre de la nature », il a tenté bien des fois de l'éclaircir, nulle part avec la verve et l'ampleur qu'on trouve dans ce passage.

Que cette idée soit le point central de sa doctrine, cela résulte incontestablement du fait que lui-même avait coutume de dire que « son idéal de la culture élémentaire et le but de sa vie consistait à rétablir la marche de la nature dans le développement et le perfectionnement des aptitudes et des facultés du genre humain »[2]).

Si dans cette loi de l'organisme se trouve l'idée mère de sa doctrine, il s'agit d'en dégager les moments caractéristiques.

C'est tout d'abord *la spontanéité* de la croissance physique et du développement de l'enfant : sans activité personnelle, sans assimilation il n'y a ni croissance physique ni développement psychique. Ce principe général est vrai, non seulement pour la vie de l'organisme dans son ensemble, mais encore pour chaque faculté particulière : c'est le principe que Pestalozzi énonce en insistant sur le développement autonome des facultés et qui, dans sa terminologie, est formulé sous le nom de *principe de l'intuition*. Par ces deux premiers principes, nous sommes fixés sur la conception pestalozzienne de la genèse, de l'origine de la culture humaine : dans son ensemble et dans ses orientations particulières elle est le fruit de l'activité personnelle.

L'évolution, la marche ultérieure de la culture est, assez imparfaitement indiquée par les caractères du développement de l'organisme physique. « L'arbre n'est que le prolongement ininterrompu des éléments qui existaient déjà dans les racines ». Ce que Pestalozzi veut signifier, n'en est pas moins indubitable : c'est la continuité, l'enchaînement, la marche ininterrompue, la gradation de la culture, tout ce qu'il résume dans le *principe de la méthode*. Le *principe de la solidarité et de l'harmonie* est particulièrement mis en lumière : les facultés,

1) *Rede...*, 1818, MANN, IV, S. 80.
2) *Schwanengesang*, MANN, IV, S. 178.

possèdent un principe d'activité propre, mais elles restent néanmoins les éléments d'un même organisme, dont l'économie exige qu'il y ait entre elles une hiérarchie, un ordre de subordination.

A propos du dépérissement de l'organisme physique et humain, il énonce le *principe* de l'*ambiance physique et sociale*, exprimant l'influence éducative ou déformatrice exercée sur l'enfant par son milieu économique, familial et social.

L'élément téléologique de la culture est également mis en lumière. L'éducation a pour but le développement des facultés et des aptitudes de l'être humain, et ce développement n'est possible que s'il trouve son couronnement dans la culture éthico-religieuse. Ce sera le *principe de l'humanisme éthico-religieux*.

Récapitulons la série des principes ; nous aurons en même temps le plan de la suite de cette étude :

1° Le principe de la spontanéité.
2° Le principe de l'intuition.
3° Le principe de la méthode.
4° Le principe de la solidarité et de l'harmonie.
5° Le principe de l'ambiance physique et sociale.
6° Le principe de l'humanisme éthico-religieux.

3. *Le principe de la spontanéité.* — De même que l'organisme physique ne se nourrit réellement que de ce qu'il parvient à s'assimiler, de même l'organisme humain ne se développe réellement que par le travail propre de ses organes. En matière de pédagogie, la culture ne procède pas du dehors au dedans, mais du dedans au dehors ; elle n'est pas une détermination infusée dans le sujet par l'art de l'éducateur ; la vraie culture humaine est avant tout l'œuvre de l'homme lui-même, le fruit du travail propre de ses facultés, l'efflorescence de ce qui se trouve en germe dans son organisme psychique.

L'idée de Rousseau, qu'il y a un antagonisme irréductible entre l'organisation sociale et la nature humaine, entre les produits de la saine raison et les fruits naturels du développement de l'homme, bref, entre l'Art et la Nature, avait vivement impressionné ses contem-

porains. Dans la fougue de sa jeunesse, Pestalozzi s'était laissé entraîner par l'optimisme naturiste du philosophe de Genève.

« Laisser faire en tout la nature », avait dit Rousseau. Dans l'éducation de son fils, Pestalozzi s'attache à appliquer cette doctrine. Mais les annotations de son *Journal* nous apprennent que bientôt son expérience personnelle lui fait voir les erreurs de celui qu'il appellera plus tard l'« utopiste », le « rêveur ».

Ne fais pas peser tes connaissances sur ton enfant... Conduis-le par la main sur le grand théâtre de la nature..., qu'il éprouve alors complètement que c'est la nature qui instruit et que toi, avec ton art, tu ne fais que glisser doucement à côté d'elle... L'oiseau et l'insecte enseignent ; quant à toi, garde le silence !... Tout, absolument tout ce que tu peux lui enseigner par les effets de la nature même des choses, ne le lui enseigne pas par des paroles ! Laisse-le, par lui-même, voir, entendre, trouver... Point de paroles, quand l'action, quand le fait même est possible.

Ainsi, il y a un enseignement sans paroles. Rousseau, au contraire, utilisait les phénomènes de la nature, pour y rattacher ses explications.

Les divergences de vues s'accusent surtout en pédagogie morale. Rousseau avait sacrifié l'obéissance à la liberté. Pestalozzi, au contraire, trouve que « sans l'obéissance, l'éducation n'est pas possible » [1]). Elle est exigée par la vie sociale, que Rousseau a en horreur : « La vie sociale, dit-il, exige des talents et des habitudes qu'il est impossible de former sans gêner la liberté ». Il conclut : « La liberté est un bien, l'obéissance en est un également. Nous devons réunir ce que Rousseau a séparé » [2]). Il est d'avis toutefois que la liberté est un facteur éducatif qu'on ne peut pas sous-évaluer, et que la contrainte est un instrument difficile à manier. « Songe, dit-il, que si la contrainte t'enlève la confiance de l'enfant, toutes tes peines sont perdues... Dès lors, assure-toi bien de son cœur » [3]). Ce précepte sera dorénavant une doctrine fondamentale de Pestalozzi : c'est l'origine première de son idée de la péda-

1) *Tagebuchblätter*, SEYFFARTH, III, S. 229-231.
2) *Id.*, S. 231.
3) *Id.*, S. 233.

gogie de la confiance (Vertrauenspädagogik), qui passera à Herbart, à Fröbel, à Schleiermacher et à Fœrster.

Dans tout ceci on voit poindre la différence qui sépare, quant au concept de « nature », Pestalozzi et Rousseau. Le rôle de l'art éducatif s'en trouve nécessairement modifié. Dans l'écrit théorique *Soirée d'un Ermite*, ces deux facteurs primordiaux de l'éducation seront mieux marqués. Tout ce qui contribue à la vraie culture, le but même de l'éducation, se trouve en germe dans l'homme même.

Toutes les forces pures et bienfaisantes de l'humanité ne sont ni les produits de l'art, ni les effets du hasard. Elles reposent virtuellement dans la nature de tous les hommes... Le développement général de ces forces intérieures de la nature humaine, voilà le but général de la culture [1]). Sans que l'art intervienne, les bases de la culture se développent. « Le nourrisson dont la faim a été apaisée, apprend ainsi ce que sa mère est pour lui ; l'amour et la reconnaissance s'éveillent dans son cœur avant que les mots d'amour et de reconnaissance frappent son oreille ; et le fils qui mange le pain de son père et qui se chauffe à son foyer trouve dans cette voix de la nature la bienfaisante connaissance de ses devoirs d'enfant » [2]).

L'homme a une tendance innée à la vie sociale. « Tu ne vis pas pour toi seul sur la terre. C'est pourquoi la nature t'éduque et en vue de et au moyen des rapports sociaux. « Les rapports domestiques sont les premiers et les plus importants de la nature » [3]). Le couronnement de la tendance morale et sociale de l'homme, c'est sa tendance religieuse. « Foi en Dieu, tu es gravée dans la nature humaine ; comme le sens du bien et du mal, comme le sentiment de la justice et de l'injustice, tu es la base de la culture humaine..., tu es la voie de la nature, qui mène au développement idéal de l'humanité » [4]). Cette foi aussi se développe dans le cercle familial. « Lorsque ton père raffermit ton âme, réjouit tes jours, relève tes forces dans la souffrance et te montre l'abondance des bénédictions cachée dans ton âme, alors tu reçois une éducation dans la foi en Dieu, qui est conforme à la nature » [5]). « La maison paternelle, où se développe la nature physique, la nature sociale, morale et religieuse de l'homme, est donc la base de l'éducation de l'humanité » [6]).

Dès 1780 donc, Pestalozzi s'était définitivement soustrait aux théories de Rousseau. Pour lui, la nature humaine n'est pas la nature

1) *Abendstunde eines Einsiedlers*, Mann, III, S. 11-12.
2) *Id.*, S. 9.
3) *Id.*, S. 13.
4) *Id.*, S. 15.
5) *Id.*, S. 16.
6) *Id.*, S. 13.

abstraite, isolée, mais l'individu, l'homme concret avec ses tendances sociales, morales et religieuses. La culture spontanée résulte d'une réciprocité d'actions entre l'enfant, d'une part, et, d'autre part, son ambiance physique et sociale. Dans ses *Recherches sur la marche de la nature*, on rencontre encore des considérations très apparentées à celles de Rousseau, mais les idées essentielles du philosophe de Genève sont définitivement abandonnées.

Le principe de la spontanéité ne reçoit aucun développement notable avant *Comment Gertrude instruit ses enfants* (1801).

Jusqu'ici Pestalozzi avait considéré l'action inconsciente de la nature comme la source pour ainsi dire unique de l'éducation. Lorsqu'il s'applique à l'éducation scolaire, la tâche accomplie par l'action consciente et systématique de l'art s'impose à son esprit. Ce qui devait le frapper, c'était l'opposition de la culture naturelle de l'enfant et du système d'éducation alors en vogue dans les écoles. Les écoles ne tenaient nullement compte du fait que les premières bases de l'enseignement avaient déjà été posées par la nature :

La première heure de l'enseignement est l'heure de la naissance. A partir de l'instant où ses sens s'ouvrent aux impressions de la nature, la nature l'instruit... [1]). A l'âge d'école, la vigueur intellectuelle et l'expérience de l'enfant sont déjà grandes toutes les deux ; mais nos écoles ne sont que d'ingénieux étouffoirs, qui détruisent tous les fruits de cette vigueur et de cette faculté d'apprendre, dont la nature même a déposé en nous les germes vivants [2]).

Rétablir l'harmonie entre ces deux facteurs, telle est la tâche que Pestalozzi considère comme le but de sa vie : Ah ! que je me trouverai bien dans mon tombeau, dit-il, si je puis réussir, dans l'enseignement populaire, à réunir la nature et l'art, autant qu'ils y sont séparés maintenant ; ce qui me révolte c'est que, non seulement ils y sont séparés, mais que, par la méchanceté de l'homme, ils y sont mis en opposition jusqu'à une absolue incompatibilité » [3]).

Pour établir cette harmonie entre l'art et la nature, il fallait examiner plus à fond le processus de la formation naturelle. Jusqu'ici, Pestalozzi avait simplement constaté l'action éducative du milieu

1) *Wie Gertrud...*, Mann, III, S. 137.
2) *Id.*, S. 139.
3) *Id.*, S. 140.

physique et social, mais il ne l'avait nullement expliquée. Il avait aperçu le rôle de l'activité individuelle, mais il n'avait analysé ni les ressorts, ni la genèse et le développement de cette activité. La remarque d'un visiteur de Stanz : « Vous voulez mécaniser l'éducation », attira son attention sur le fondement scientifique de sa méthode [1]). Dès ce moment, il se mit à rechercher les lois psychologiques qui président à la formation naturelle ; il était convaincu d'avance que ces lois psychologiques devaient être la base éternelle et irréfragable de l'art didactique et pédagogique.

Aux yeux de Pestalozzi, toute la vie psychique est un produit de l'activité spontanée : « Tout ce que je suis, tout ce que je veux, tout ce que je dois être, vient de moi-même. Ma connaissance ne proviendrait-elle pas de la même source ? » [2]). Il avait déjà suffisamment mis en lumière le rôle du monde extérieur dans l'éducation, pour qu'on ne puisse interpréter cette assertion dans un sens idéaliste, comme le fait Paul Natorp [3]).

Cette activité spontanée, Pestalozzi la précisa plus nettement dans la formule bien connue : « L'intuition est le fondement absolu de toute connaissance » [4]) et l'on pourrait ajouter, de toute la vie psychique. L'art, qui doit continuer et parachever l'œuvre de la nature, ne saurait avoir d'autre point de départ. « L'intuition, base de la connaissance, sera également le point de départ de l'enseignement » [5]). Dès lors, tout enseignement, donné à l'homme, consiste uniquement dans l'art d'aider les tendances naturelles de l'enfant vers son développement » [6]). « Ce n'est pas l'éducateur, qui infuse à l'enfant des facultés, ce n'est pas lui qui leur communique la vie et l'énergie ; tout ce qu'il fait, c'est de prendre soin que le développement de chaque faculté puisse, en toute indépendance, suivre sa loi propre » [7]). Ainsi donc, quant au

1) *Wie Gertrud...*, Mann, III, S. 136.
2) *Id.*, S. 185.
3) Natorp, *o. c.*, passim.
4) *Wie Gertrud...*, Mann, III, S. 239.
5) *Id.*, S. 244.
6) *Id.*, S. 137.
7) *Id.*, Mann, IV, S. 90.

point de départ de l'enseignement, l'harmonie entre les deux facteurs s'établit par l'entière subordination de l'Art à la Nature.

Ces rôles sont intervertis lorsqu'il s'agit de la marche ultérieure de l'enseignement. « Tout ce que vous abandonnez aux jeux aveugles de la nature, est condamné à se détruire... C'est pourquoi l'éducation de la race humaine doit être arrachée aux mains de la nature » [1]).

La nature ne donne qu'une intuition confuse. Vu que l'enseignement a pour but de transformer « les intuitions confuses de l'enfant en notions précises » [2]), l'art est indispensable dans la marche de l'enseignement. Pour comprendre le développement des idées de Pestalozzi, on n'a qu'à rapprocher ce qui suit, des principes qu'il appliquait dans l'éducation de son fils.

« Pour donner à l'enfant une notion précise d'arbre et de plante, il ne faut nullement le conduire dans la forêt ou sur la prairie, où les arbres et les plantes se trouvent entremêlés. Ni les arbres ni les plantes ne sont disposés dans l'ordre voulu, pour donner à l'enfant une notion intuitive des caractères essentiels de chaque espèce et pour le préparer, par la première impression de l'objet, à la connaissance générale de l'espèce. Pour diriger nos enfants, par le plus court chemin, vers le but de l'enseignement, à savoir l'acquisition de notions précises, nous prendrons bien soin de leur mettre d'abord sous les yeux, dans chaque ordre de connaissances, des objets qui portent en eux, visibles, éclatants, les signes distinctifs de la classe à laquelle ils appartiennent » [3]).

L'harmonie entre l'art et la nature est parfaite. Loin de s'exclure, comme chez Rousseau, ils finissent par se fusionner. « L'observateur impartial doit reconnaître, bon gré, mal gré, que dans ce procédé de l'enseignement l'art devient nature, et la nature devient art » [4]).

Pestalozzi lui-même avoue que sa méthode ne réalise nullement l'harmonie idéale des deux facteurs de l'éducation : « Je suis profondément convaincu que cette méthode idéale n'est ni la mienne, ni celle d'aucun autre homme ; et que nous ne pouvons que nous approcher de cette méthode, qui est la seule bonne » [5]).

1) *Wie Gertrud...*, Mann, III, S. 259.
2) *Id.*, S. 194.
3) *Id.*, S. 259.
4) *Id.*, Mann, IV, S. 240.
5) *Id.*, Mann, III, S. 254.

Ce que Pestalozzi a voulu affirmer sous le nom de la spontanéité, c'est qu'il y a une *culture spontanée*, sur laquelle l'éducation ultérieure doit se greffer, à peine de désorienter l'élève et de manquer de fondement. Dans son *Chant du Cygne*, il a formulé l'aphorisme : « das Leben bildet », c'est la vie qui éduque [1]). C'est sous cette forme que le principe a passé dans la littérature pédagogique, où il a bientôt perdu son sens original pour être interprété dans un sens exclusivement naturaliste.

4. *Le principe de l'intuition.* — Le principe de la spontanéité fait de l'activité personnelle le facteur suprême du développement naturel. D'autre part, le développement naturel doit tracer la voie à l'art pédagogique. Par conséquent la tâche de l'art pédagogique sera d'aider l'activité personnelle de l'enfant.

C'est ce caractère spontané, actif qu'exprime le mot d'intuition. Au fond il dit autant que spontanéité, mais avec une différence de point de vue. Le mot « spontanéité » se prête mieux à désigner le caractère inconscient de l'activité personnelle, et désigne donc le développement naturel. « L'intuition », au contraire, a un caractère conscient et s'applique plus adéquatement à la culture réfléchie et systématique, dont l'art pédagogique est le grand facteur. Le principe de la spontanéité énonce la loi psychologique ; le principe de l'intuition en fait l'application pédagogique. La spontanéité est le principe qui préside au développement de l'organisme dans son ensemble ; l'intuition est l'application de ce même principe à la culture de chaque faculté spéciale.

Pour bien comprendre la doctrine de Pestalozzi, il faut se rappeler les erreurs qu'il voulait redresser et les lacunes qu'il voulait combler dans la théorie et dans la pratique. Il suffit de lire un chapitre quelconque de *Comment Gertrude...*, pour se convaincre que le verbalisme était à ses yeux la cause primordiale de la stérilité de l'instruction et surtout de l'éducation populaire. L'enseignement verbal : description,

1) *Schwanengesang*, Mann, IV, S. 202.

explication, définition, étude passive des textes et des mots, avait développé une instruction apparente et superficielle. Pestalozzi proclame, à l'encontre de l'esprit de son époque, le rôle secondaire de l'enseignement verbal et le rôle primordial de l'expérience et de l'activité de l'enfant. Le point de départ de toute culture n'est pas dans les livres, il est dans les choses ; il n'est pas dans les paroles du maître, il est dans l'expérience.

L'expérience c'est l'ensemble des connaissances, des sentiments moraux et religieux et des aptitudes spontanées que l'enfant s'est acquis grâce à son activité. Au point de vue matériel, l'éducation systématique devra s'adapter à cette expérience, l'élargir et la perfectionner. Au point de vue formel, elle devra imiter le processus psychologique par lequel l'enfant l'a élaborée. L'intuition externe ou sensible à élaboré les éléments de la vie cognitive et des aptitudes ; l'intuition interne ou morale a élaboré les éléments de la vie morale et religieuse. L'intuition, externe et interne, sera donc le procédé pédagogique par lequel l'éducation conduira l'enfant à tout développement ultérieur.

Quant aux facultés cognitives, le principe de l'intuition affirme la priorité de la chose sur le mot, de l'exemple sur la règle, du phénomène sur la loi, du fait sur la théorie, du concret sur l'abstrait, du particulier sur le général. L'enfant ne s'approprie réellement que ce que ses facultés s'assimilent par leur propre travail : la matière d'enseignement doit donc être pétrie de façon à stimuler l'activité de toutes les facultés cognitives dans l'ordre de leur subordination.

Le caractère actif de l'intuition se manifeste surtout dans le développement du savoir-faire, dans l'éducation des aptitudes. Ici les explications théoriques et verbales ne peuvent donner l'impulsion première, elles peuvent seulement poursuivre l'œuvre de l'activité personnelle. « Pour pouvoir, dit Pestalozzi, il faut nécessairement agir » (Um zu können, musst du in jedem Fall tun) [1]. L'intuition ici s'identifie avec l'activité des facultés physiques, avec l'exercice musculaire ; l'exercice produira le tact musculaire dont les explications théoriques seront le couronnement.

1) *Wie Gertrud...* Brief XII, MANN, III, S. 276.

C'est surtout en pédagogie morale que l'on aperçoit l'originalité et la fécondité du principe de l'intuition. Il faut se rappeler les vues de Pestalozzi sur le développement psychologique du sens moral et religieux de l'enfant. L'influence de l'amour maternel a fait éclore dans l'âme infantile les sentiments d'amour et de confiance, de gratitude, d'obéissance, de droit et de devoir, qui sont le fondement naturel de la conscience morale et religieuse.

Cette expérience morale de l'enfant sera le point de départ de l'éducation morale ultérieure ; ces sentiments spontanés constitueront son intuition interne ou morale. Tout comme la vie intellectuelle a ses racines dans la vie sensible, et que la culture intellectuelle débute par la culture des sens, la vie morale procède de la vie sentimentale et la culture morale aura son point de départ dans la culture des sentiments. Dans la lettre sur le « *Séjour à Stanz* », Pestalozzi a très nettement décrit les trois phases de sa méthode.

L'éducation morale élémentaire, considérée dans son ensemble, comprend trois parties distinctes : il faut d'abord donner aux enfants une conscience morale en éveillant en eux des sentiments purs ; il faut ensuite, par l'exercice, les accoutumer à se vaincre eux-mêmes pour s'appliquer à tout ce qui est juste et bon ; il faut enfin les amener à se faire, par la réflexion et la comparaison, une idée juste des droits et des devoirs moraux qui résultent pour eux de leur position et de leur entourage [1]).

Donc : sentiment, exercice, maxime, sont les trois phases de la méthode d'éducation morale de Pestalozzi. On voit que la phase expérimentale ou intuitive est la première. C'est la méthode que Foerster appelle « inductive », par opposition à la méthode « déductive », abstraite et verbale.

Cet aperçu sommaire nous permet de comprendre comment l'intuition a à la fois, pour Pestalozzi, une extension plus large et un sens plus restreint que dans l'acception courante. L'intuition n'est pas seulement la base de la culture des sens et de l'intelligence, mais aussi celle du développement des aptitudes et de la culture morale et religieuse. Elle comprend l'expérience personnelle, l'activité de l'enfant,

1) *Brief über seinen Aufenthalt in Stanz*, MANN, III, S. 82 et 85.

le travail propre de ses facultés. Au contraire, dans la pédagogie contemporaine, qui s'inspire le plus souvent d'une psychologie associationniste, la réceptivité, la passivité semble être le caractère essentiel de l'intuition [1]).

5. *Le principe de la méthode.* — Le principe de la spontanéité et celui de l'intuition concernent l'origine de la culture dans son ensemble et dans ses éléments.

Reste à en examiner le développement ou la marche ultérieure. Ici nous rencontrons le principe de la méthode.

Dès le début il faut remarquer que le mot méthode n'a pas originairement, chez Pestalozzi, le sens restreint d'un procédé didactique ou pédagogique. « Le mot « méthode », dit-il, a été employé partout trop tôt, beaucoup trop tôt ; on a mal fait d'appeler les moyens et les formes d'enseignement d'une branche, une « méthode » conforme à la nature. Ce qui seul peut s'appeler de ce nom, c'est l'essence même de l'éducation conforme à la nature et nullement un procédé quelconque d'enseignement d'une branche » [2]). D'autres textes, semblent insinuer que l'instituteur n'est que l'instrument mécanique de la méthode et que par conséquent la personnalité de l'éducateur est pour ainsi dire totalement sacrifiée à la technique didactique. Il en est résulté dans l'école issue de Pestalozzi, une véritable manie de méthode. Le passage cité, et l'esprit entier du pestalozzianisme s'opposent à cette interprétation. Ce que Pestalozzi affirme, au contraire, c'est que, pour réussir, l'art de l'éducateur doit être lié à la nature psychologique de l'élève, que la technique est régie par la loi de l'organisme psychologique de l'enfant.

1) Dr. Cl. Bäumker, *Anschauen u. Denken.* Paderborn, Schöningh, 1913. « Die Anschauung ist nicht blosse Erscheinung, sondern Funktion ». S. 20 ; — Otto Willmann, « Anschauungen sind ein Produkt erhöhter Selbsttätigkeit ». *Psychologie.* Herder, S. 50.

2) *Ueber die Idee der Elementarbildung*, Mann, III, S. 541 ; — Roger De Guimps, *Histoire de Pestalozzi,* p. 307. « Dans son *Chant du Cygne,* Pestalozzi insiste également sur la nécessité de la connaissance de branches qu'il faut professer, contrairement à ce qu'il dit dans : *Comment Gertrude.* « Der Mann, der sich anmasst, irgend eine Wissenschaft, eine Kunst oder einen Beruf naturgemäss zu lehren, muss beides, die vollendete Erkenntnis der elementarischen Ausbildungsmittel unserer Kräfte und Anlagen, und die vollendete Erkenntnis der Kunst und der Wissenschaft, die er seinem Zögling einüben will, in sich selber vereinigt besitzen ». *Schwanengesang*, Mann, IV, S. 251.

Chez lui, « méthode » a souvent un sens psychologique plutôt que pédagogique. Roger De Guimps remarque à juste titre : « Ce n'est pas une des moindres singularités de l'œuvre de Pestalozzi qu'on ait pu avec quelque apparence de raison, accuser sa méthode d'un défaut, qui était précisement celui qu'elle venait corriger ».

Pour saisir le vrai sens du terme, nous croyons qu'il faut se référer au passage déjà cité sur le développement organique. Il se complète en ces termes dans *Comment Gertrude...*

Pour former l'arbre le plus élevé, la nature commence par faire sortir de la graine un germe imperceptible ; puis, au moyen d'additions insensibles, mais chaque jour renouvelées et à chaque heure du jour, elle développe d'abord *les éléments* du tronc, ensuite ceux des branches principales, et enfin ceux des branches secondaires... Observe de quelle protection la nature entoure chacune des branches qu'elles a créées, comment elle *rattache* l'existence de chaque organe nouveau à *la vie désormais assurée* des premiers-nés... Observe comment la nature, en même temps que s'élancent les premières pousses aériennes, développe déjà le germe de la racine et enfouit profondément au sein de la terre la partie la plus précieuse de l'arbre ; comment elle fait sortir, à son tour, le tronc immobile de la *substance intime* de la racine, les branches *principales* de la substance intime du tronc, les branches *secondaires* de la substance intime des branches principales, et comment elle donne à toutes les parties, même aux plus délicates et aux plus éloignées, une vigueur suffisante, sans jamais attribuer à une seule d'entre elles une force inutile, surabondante et disproportionnée » [1].

En appliquant cette image à la pédagogie, on découvre les deux caractères de la méthode. « Pour se conformer à cette loi de l'organisme, tout enseignement doit graver dans la substance de l'intelligence humaine, et en caractères profonds et indélébiles, les *éléments essentiels* de chaque branche du savoir ; puis, par *degrés seulement*, mais sans relâche et *sans interruption*, rattacher les *points secondaires* aux *éléments essentiels*, et maintenir toutes les parties dans un contact intime avec les éléments essentiels » [2].

Le premier caractère de la méthode pestalozzienne c'est qu'elle est « élémentaire » dans le sens étymologique du mot. Pestalozzi cherche les éléments premiers, les principes, les germes (Anfangspunkte) du savoir, du pouvoir et du vouloir pour en faire le point de départ de l'éducation. Il veut chercher ce qu'il appelle l'ABC des

1) *Wie Gertrud...*, Mann, III, S. 182.
2) Id., S. 183.

connaissances, l'ABC des aptitudes, l'ABC des forces morales, c'est-à-dire les éléments constitutifs de ces trois domaines qui doivent également être les bases de la culture.

Deux interprétations s'entrecroisent dans l'œuvre de Pestalozzi. Son époque croyait au parallélisme entre le développement de l'individu et de la race humaine. Lessing, Herder et Goethe avaient vulgarisé cette conception. Pestalozzi s'y était rallié : « La marche du développement de l'enfant, dit-il, n'est pas différente de celle de la race humaine » [1]. Dans *Comment Gertrude*, il donne à son principe de la méthode une interprétation dominée par cette idée du parallélisme. L'enfant doit refaire les étapes historiques du développement des sciences sous une forme accélérée et abrégée, mais il ne s'est pas tenu à cette idée.

L'interprétation organo-génétique du principe était plus conforme à l'esprit de Pestalozzi. En fait, c'est dans ce sens qu'il s'est mis à la recherche des « éléments » des différents domaines du savoir. Ces éléments sont de nature abstraite et formelle. La langue débute par le son, le chant par le rythme, l'arithmétique par le nombre, la géométrie intuitive par le point et la ligne. Le son, la forme, le nombre sont les germes de toute connaissance, et seront également les germes de toute culture. — Nous avons vu plus haut que, selon le principe de l'intuition, la tradition de toute connaissance doit suivre la voie analytique ou inductive ; le principe de la méthode prescrit l'ordre à suivre quant à l'objet de l'enseignement : il va des éléments au tout, des germes à l'organisme, des principes au système ; c'est un ordre déductif et synthétique.

A propos de méthode, Pestalozzi recommande encore l'enchaînement, la gradation et la continuité (Lückenlosigheit). S'inspirant trop exclusivement de la continuité et de l'enchaînement naturel des choses, plutôt que de leur enchaînement logique et rationnel, il a tiré de cette idée des applications pédantes et même ridicules. Au fond cependant le principe est parfaitement juste et a passé sous des formules diverses dans la pédagogie contemporaine.

1) *Brief über seinen Aufenthalt in Stanz*, Mann, III, S. 83.

6. *Le principe de la solidarité et de l'harmonie des facultés.* — C'est le principe le plus clairement affirmé par l'image du développement organique.

D'une part, il est vrai, Pestalozzi recommande le développement autonome de chaque faculté selon la nature et la loi de chacune d'elles. C'est même là, à ses yeux, la condition *sine qua non* de l'harmonie. « Chacune d'elles a ses lois de développement propres ; l'esprit ne se développe nullement d'après les lois du cœur, et les lois d'après lesquelles nos sens et nos membres se développent sont essentiellement distinctes de celles qui président au développement du cœur et de l'esprit » [1]. « L'harmonie de nos facultés ne peut s'établir que par la culture spéciale de chacune d'elles » [2].

Dans leur développement se manifeste leur solidarité : le développement moral suppose le concours des facultés intellectuelles et physiques, car le couronnement de l'éducation morale est l'intelligence de la loi, de la maxime morale. La psychologie démontre suffisamment l'interdépendance de la vie mentale et de la vie sensible. Les facultés physiques, à leur tour, ne se développent que par le concours de l'esprit, qui conçoit l'idéal à réaliser dans l'art, et par le concours du cœur, qui inspire l'enthousiasme et l'amour du beau [3].

Mais malgré cette solidarité naturelle, l'art cependant peut vicier la nature et donner à l'homme une culture unilatérale. Pestalozzi a vivement combattu l'exclusivisme intellectualiste de son époque ; mais sa réprobation s'étend à toute culture exclusive, soit physique, soit éthico-religieuse. « Toute culture unilatérale, dit-il, nous inspire des illusions sur nos propres forces, voile nos faiblesses et nos défauts et fausse notre jugement... Cela est vrai, non seulement pour le cœur, mais aussi pour l'esprit et pour les facultés physiques » [4]. A ses yeux, la culture élémentaire sera harmonieuse ou elle ne sera pas. « L'esprit

1) *Schwanengesang*, Mann, IV, S. 181.
2) *Id.*, S. 301.
3) *Ueber die Idee der Elementarbildung*, Mann, III, S. 403.
4) *Schwanengesang*, Mann, IV, S. 180. Cette idée est longuement développée dans *Wesen und Zweck der Methode*, Seyffarth, VIII, S. 472-478.

fondamental de la culture élémentaire est l'harmonie de toutes les facultés » [1]).

Pestalozzi croit que l'exclusivisme a sa source dans la nature même de notre organisation morale. Le dualisme de l'esprit et de la chair, se fait sentir dans chacune de nos facultés. Il y a une pensée, un art, un vouloir purement humain, et une pensée, un art, un vouloir animal [2]). C'est précisément l'exclusivisme de la culture qui suscite la lutte éternelle de l'esprit et de la chair. Une culture exclusive des facultés intellectuelles et physiques est contraire à la tendance pure et énergique vers l'harmonie. Elle conduit à la domination d'une faculté sur l'autre, et par conséquent à l'antagonisme et à la lutte de nos facultés entre elles » [3]).

La source principale du déséquilibre de nos facultés est donc de caractère moral, il faut la voir dans le dualisme fondamental de notre nature. Dès lors, l'harmonie ne sera possible que par un effort moral énergique, qui amènera le triomphe de l'esprit sur la chair, et l'élévation de toute notre vie psychique aux sphères spirituelies de l'amour et de la foi. Elle exigera une forte culture éthico-religieuse.

C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. L'esprit de l'homme ne se trouve dans aucune de ses facultés spéciales... Le moyen de concentration de toutes ses facultés, sa force réelle consiste dans sa foi et dans son amour. Dans la foi et dans l'amour se trouve le point de concentration de ses facultés cognitives et physiques ; là, ces facultés deviennent des facultés réellement humaines ; tout l'esprit vraiment humain de nos facultés se trouve dans la foi et dans l'amour [4]). L'amour et la foi sont l'A et l'Ω de la culture vraiment humaine. La culture intellectuelle et la culture physique ne sont que des moyens de culture subordonnés, et c'est seulement dans la mesure de leur subordination qu'elles peuvent contribuer à l'harmonie et à l'équilibre de nos facultés [5]).

La portée du principe de l'harmonie chez Pestalozzi ressort de ce qu'il dit quelque part : « Il y a des génies du cœur, des génies de

1) *Wesen und Zweck der Methode*, SEYFFARTH, VIII, S. 480.
2) *Schwanengesang*, S. 262-264.
3) *Id.*, S. 262.
4) *Id.*, S. 82.
5) *Id.*, S. 273.

l'esprit et de l'art. Dieu les a créés. Ce sont les millionnaires des forces morales, intellectuelles et physiques de la race humaine » [1]). A lui seul, ce fait suffit à démontrer l'impossibilité de l'équilibre parfait entre nos facultés, et à nous convaincre que, vu l'imperfection de chaque faculté humaine, le principe de l'harmonie peut être une idée, irréalisable dans la vie empirique, mais qu'elle n'en constitue pas moins une norme à laquelle doivent tendre les efforts de l'éducateur [2]).

7. *Le principe de l'ambiance physique et sociale.* — Jusqu'ici nous avons envisagé la conception de la culture sous le rapport exclusivement individuel. Il importe de l'examiner maintenant dans des conditions physiques et sociales. Cette question présente un intérêt tout actuel, puisqu'on a découvert récemment en Pestalozzi un pédagogue social [3]). Ici, plus qu'ailleurs, Pestalozzi est parvenu à se faire des idées très nettes et à s'exprimer en des formules précises. Ses œuvres contiennent une foule d'idées, qui sont de nature à féconder la pédagogie sociale contemporaine.

Les quatre principes, que nous venons d'examiner, énoncent les lois psychologiques générales, qui président à l'élaboration de la culture de tous les individus ; ils ne décrivent que l'aspect formel du processus de l'éducation. Le principe de l'ambiance physique et sociale spécifiera et concrétisera ces lois et décrira l'aspect matériel de la culture.

L'aspect extra-individuel de la culture apparaît déjà à propos du principe fondamental : « La vie éduque » (Das Leben bildet) [4]). La culture spontanée n'est pas le fait de l'individu comme tel, mais suppose le concours du milieu dans lequel il vit. Malgré son caractère prononcé d'activité personnelle, l'intuition elle-même n'est pas indépendante du milieu, car la clarté de l'intuition dépend de la « grande loi de la proximité et de l'éloignement des objets de l'intuition », que Pestalozzi décrit en ces termes : « Toutes choses égales d'ailleurs, les

1) *Schwanengesang*, S. 197.
2) *Id.*, S. 265.
3) Voir plus haut, p. 306.
4) *Schwanengesang*, Mann, IV, S. 201, etc.

objets qui nous entourent se présentent à nos sens dans un état de confusion, de trouble et d'obscurité, dans la mesure de leur éloignement de nos sens ; et réciproquement, leur précision, leur clarté et leur netteté augmentent dans la mesure de leur proximité [1]). Ailleurs, nous verrons se différencier la culture d'après « la position de l'individu » (Individuallage) [2]). Enfin, nous rencontrerons l'aphorisme : « Les circonstances font l'homme » (Die Umstände machen den Menschen) [3]).

Dans ces différentes formules, Pestalozzi a condensé ses vues sur les conditions physiques et sociales de la culture individuelle. A ses yeux, le milieu peut être tel que la culture ne puisse s'y développer : « Dans le bourbier de la misère, dit-il, l'être humain ne parvient pas à se faire homme (Im Sumpf des Elends wird der Mensch kein Mensch) » [4]). D'autres milieux encore sont tellement pernicieux que la culture, qui s'y développe, suit invinciblement la voie du vice. L'ouvrage sur *La Législation et l'Infanticide* dévoile ainsi les multiples causes sociales du crime.

D'autre part, il était profondément convaincu qu'à son tour, la culture individuelle est une des bases fondamentales du milieu physique et social. Toute sa vie en fait foi !

Dans ses principes de philosophie sociale, il a admirablement mis en lumière l'interaction de la vie individuelle et de la vie collective. Les circonstances font l'homme, mais il ne tarde pas à ajouter que « l'homme fait les circonstances » (Der Mensch macht die Umstände) [5]). Devant la seule raison, l'antagonisme entre l'individu et la société est irréductible. « Comme telle, dit-il, l'existence collective a des intérêts impérieux, qui se trouvent dans un antagonisme perpétuel avec les intérêts, avec les aspirations supérieures et le but essentiel de la vie individuelle » [6]). Il n'en peut être autrement, car, au fond, la tendance

1) *Wie Gertrud...*, MANN, III, S. 191.

2) *Abendstunde*, 11-14 ; MANN, III, S. 9 ; et passim. Très souvent aussi Pestalozzi emploie les mots « Umgebung » et « Verhältnisse ».

3) *Meine Nachforschungen...* herausgeg. von HUNZIKER. Zürich, Schulthess, 1886, S. 73.

4) *Lienhard u. Gertrud*, III^er Theil. MANN, II, S. 190.

5) *Meine Nachforschungen...* S. 73.

6) *An die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Zeitalters und meines Vaterlandes*, SEYFFARTH, XI, S. 78.

sociale vit exclusivement de notre instinct animal et la tendance individuelle se nourrit des énergies supérieures de l'âme : « L'existence collective de la race humaine se fonde sur les facultés et sur les dispositions que nous avons en commun avec les animaux... L'existence individuelle, au contraire, se base sur nos facultés et sur nos dispositions spécifiquement humaines » [1]). L'individu et la société sont irréductibles comme le bien et le mal, comme l'esprit et la chair ; par nature, ils sont antagonistes et ne peuvent être harmonisés que par le triomphe de la nature éthico-religieuse de l'individu sur sa nature animale. Les derniers fondements de la société se trouvent donc dans la nature morale individuelle. Sans celle-ci, la lutte de tous contre tous serait la loi de la vie ; grâce à elle, les éléments de la paix sociale sont toujours présents dans nos âmes, à condition toutefois que nous ayons assez d'empire sur nous-mêmes pour les faire triompher.

Conformément à ces principes, Pestalozzi s'est fait sur le terrain de l'éducation le protagoniste d'un individualisme modéré et l'adversaire irréconciliable du monisme social.

Dans son essence, la culture individuelle, dit-il, est le vrai fondement des bienfaits de la culture collective de l'homme [2]). L'existence collective de notre race ne peut que la civiliser, elle n'est pas à même de cultiver la nature humaine [3]). L'individu, tel qu'il se trouve devant Dieu, devant son prochain et devant lui-même, et nourrissant dans son âme l'amour sincère de Dieu et du prochain, est la seule base de tout ennoblissement véritable de la nature humaine et de toute culture nationale [4]). Dans son origine et dans son essence, la culture humaine est éternellement l'affaire de l'individu et d'institutions, qui se rattachent intimement à sa vie morale ou intellectuelle [5]).

Par conséquent, l'éducation éthico-religieuse jette les bases d'une culture sociale. Le processus de cette socialisation naturelle de la culture individuelle, Pestalozzi le décrit dans ses *Soirées d'un Solitaire :*

1) *An die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Zeitalters.* Seyffarth, XI, S. 89.
2) *Id.*, S. 90.
3) *Id.*, S. 104.
4) *Id.*, S. 90.
5) *Id.*, S. 11. « Il est manifeste qu'en tant qu'intérêts réels de la nature humaine pure, les intérêts de l'existence individuelle doivent, au point de vue moral, intellectuel et physique, avoir le pas sur les intérêts de l'existence collective ». *Schwanengesang*, Mann, IV, S. 269.

Toi-même, ô homme, le sentiment intime de ton être et de tes facultés est le premier objet de la culture naturelle. Mais tu ne vis pas pour toi seul sur la terre. C'est pourquoi la nature te cultive également en vue et par l'entremise des rapports sociaux. Vu que ces rapports sociaux sont très proches de toi, ils sont très importan s pour la culture de ton être et pour la poursuite de ta fin. Une faculté développée par le rapport social le plus proche, est une source de sagesse et d'énergie humaine pour des rapports sociaux plus éloignés. Le sens paternel cultive des souverains, le sens fraternel cultive des citoyens ; tous deux établissent l'ordre dans la famille et dans l'Etat. Les rapports domestiques sont les premiers et les plus importants de la nature... A ce titre, la maison paternelle est la base de la culture naturelle de l'humanité [1]).

Ainsi donc, la culture éthico-morale prépare à la culture familiale et celle-ci fonde la culture civique et tous les groupements sociaux, car, dit Pestalozzi, « tous les rapports sociaux sont basés sur la vertu » [2]). La famille est donc la cellule de l'organisme de la culture. « La sagesse familiale est à la culture ce que le tronc est à l'arbre, et sur ce tronc devront être greffées toutes les connaissances, toutes les aptitudes et toutes les vertus que l'enfant devra s'acquérir » [3]). Aucun pédagogue n'a parlé de la valeur pédagogique de la famille en des termes aussi enthousiastes ; il en a fait une des pierres angulaires de sa doctrine et si ce que nous appelons le principe de l'ambiance physique et sociale a une signification, c'est d'accuser la place centrale que l'éducation familiale occupe dans son système. C'est le travail au foyer domestique qui développe les premières aptitudes ; c'est au berceau que s'acquièrent les premiers vocables de la langue maternelle et les premiers éléments de la vie cognitive ; c'est là surtout que sont déposés dans l'âme infantile les premiers germes de la culture morale et religieuse. C'est cette influence morale que Pestalozzi a notée avec un sens psychologique vraiment remarquable [4]).

Il s'est également préoccupé des maladies sociales qui sévissaient à son époque.

1) *Abendstunde eines Einsiedlers*, Mann, III, S. 13.

2) *Aus dem Schweizerblatt*, Mann, III, S. 62.

3) *Id.*, S. 51.

4) « Die zufriedene Gleichmütigkeit des Lebens, der heitere, von eitlen Wünschen leere Blick des Menschen, sein frohes Hinwallen in den Schranken seines Standes und die Mässigung

Il a lui-même esquissé l'organisation d'une commune rurale, les éléments d'une législation que l'introduction de l'industrie nécessite dans les populations agricoles. Mais il était intimement convaincu que toutes ces institutions sociales et toutes les interventions du législateur resteraient inopérantes, si les germes du mal social n'étaient pas extirpés des cœurs des individus. Pour lui, la question sociale était avant tout une question morale, une question d'éducation. « Si, pour être heureux, les pauvres n'avaient besoin que de travail et de salaire, ils y parviendraient très aisément ; malheureusement il n'en est pas ainsi : pour être heureux, les pauvres et les riches doivent avoir le cœur en ordre » [1]).

C'est cette conviction qui l'a poussé dans la voie de la pédagogie et lui a inspiré les principes de l'école populaire moderne.

Mais l'école seule n'était pas à même de remédier à la situation sociale du peuple ; la vie industrielle menace surtout de saper le foyer domestique. Régénérer et raffermir la vie familiale, telle était aux yeux de Pestalozzi l'œuvre essentielle de la culture populaire. « Il est incontestable, dit-il, qu'il n'y a pas de salut possible, qu'il n'y a pas d'autre

der Leidenschaften, die den Menschen in jedem Lauf seines Lebens verwirren, hemmen und unglücklich machen ; zu allem diesem bildest du ihn durch nichts reiner und sicherer, als wenn du ihn früh im Genuss häuslicher Freuden und in den Schranken häuslicher Pflichten seine Grösse, seine Tugend, seine Weisheit und sein Glück suchen und finden lehrst.

Der gesunde Verstand, der dem Menschen in allen Lagen, Verhältnissen und Umständen so unumgänglich nötig ist, wird auf keine Weise einfacher und sicherer entwickelt und auf keine Art ordentlicher, genauer und zweckmässiger gestimmt, als wenn er nach den Bedürfnissen der häuslichen Lagen entwickelt wird, denn er wird auf diese Art auf das Brauchbare, auf das Nahe, auf das Notwendige, auf das Nützliche hingelenkt.

Und nirgends, nirgends auf Gottes Boden, nirgends wird der einfache, jede einzelne Sache festhaltende und ganz vollendende, unzerstreute Sinn und das gleichmütige Ausharren der notwendigen Arbeit und das Siegel der menschlichen Weisheit und Grösse, die Geduld, seinen Mitmenschen zu tragen und ihn trotz aller Fehler, die er hat, und aller Hindernisse, die im Weg sind, zu brauchen und zu lenken zu seinem Ziel ; nirgends, nirgends wird überhaupt die Festigkeit des menschlichen Charakters und die Einheit, die ihn bestimmt, ausbildet und brauchbar macht, so gut gesichert und gebildet, als durch den Zwang der häuslichen Gesichtspunkte und der ganzen häuslichen Ordnung ». *Aus dem Schweizerbl.*, Mann, III, S. 49.

1) *Lienhard u. Gertrud*, 1er Theil, Mann, I, S. 68. Vgl. : « Der Mensch muss in seinem Innern erhoben werden, wenn der Arme in seinem Aeussern erhoben werden soll, und ohne dass du den Menschen in seinem Innern erhebst, sinkt selbst der Reiche bei allem Glanz seiner äusseren Herrlichkeit unter den Zustand des innerlich wirklich erhobenen Bettlers herab ». *Ansichten u. Erfahrungen*, Mann, III, S. 327.

base pour la vraie culture populaire, qu'une sollicitude sage et énergique en faveur de l'ordre au foyer domestique » [1]).

Toute œuvre de relèvement populaire s'inspirera des principes qu'il a appliqués à l'éducation individuelle. La société, en effet, tout comme l'individu, est soumise à la loi de l'organisme. L'action sociale doit s'inspirer tout d'abord du principe de la spontanéité. « Ce qu'on peut faire de mieux pour le peuple, dit-il, c'est de lui apprendre, de le faire lui-même » [2]). L'idée du « self-help » est un principe fondamental de la pédagogie pestalozzienne.

Le principe de l'intuition, tout en confirmant celui de la spontanéité, montre que, pour éduquer les pauvres, il est indispensable de les connaître et par conséquent de faire l'expérience de leur vie. « La misère des gens qui ont le plus besoin de l'aide de leur prochain, consiste le plus souvent en ceci, qu'ils sont trop éloignés de la sphère d'idées de ceux qui sont le plus à même de les aider ». « Le philanthrope doit descendre dans la cabane la plus misérable, il doit voir le pauvre dans sa mansarde, sa femme dans la cuisine tout enfumée et son enfant exécutant des tâches invraisemblables » [3]).

De même que, en fait de culture individuelle, le principe de la méthode prescrit de partir des « éléments », des « germes » des sciences, de l'art et de la morale, de même il enjoint à l'action sociale d'assurer tout d'abord la vie à la cellule de l'organisme social, qui est la famille. L'idée d'un enchaînement progressif empêche de croire que l'instauration d'une démocratie absolue serait le remède infaillible aux misères sociales.

Tout en laissant les individus, les familles, les groupements civils et nationaux se développer d'après leurs lois propres, l'action sociale respectera la solidarité qui doit régner entre ces divers éléments constitutifs de l'organisme. Elle doit surtout s'efforcer d'établir l'harmonie entre eux, ce qui n'est possible que sur une base éthico-religieuse.

1) *Rede an sein Haus*, 1818, MANN, IV, S. 119.
2) *Lienhard u. Gertrud*, IVer Theil, MANN, II, S. 266.
3) *Briefe über die Erziehung der armen Landjugend*, SEYFFARTH, III, S. 248.

« Les rapports sociaux de la vie sont des groupements moraux, et ils se désagrègent, là où l'homme cesse de vénérer son Dieu » [1]).

8. *Le principe de l'humanisme éthico-religieux.* — Tout au long de ses œuvres, Pestalozzi se montre imbu d'idées humanistes. Les formules qui exaltent la dignité humaine reviennent fréquemment sous sa plume. « La beauté de l'homme est la beauté la plus grandiose de la terre » [2]). « Qu'elle est minime la différence entre le plus grand de la terre et le mendiant qui se traîne le long de la voie publique ; dans leur essence ils sont absolument les mêmes » [3]).

Cet idéal de l'humanisme, Pestalozzi l'a poursuivi sur le terrain de l'éducation populaire. Développer tous les éléments de la nature humaine, cultiver l'homme dans l'homme, tel est le but qu'il lui donne. « Pendant des années je vécus au milieu de plus de cinquante petits mendiants, pour apprendre à des mendiants *à vivre comme des hommes* » [4]).

La réalisation de cet idéal comporte le développement intégral de toutes les facultés de l'homme : « ennoblir et assouvir le cœur par la foi et l'amour de l'homme, l'esprit par la vérité et le droit, les facultés physiques par le travail et par l'art » [5]). Mais ce développement partiel ne peut réaliser l'idéal de l'humanité que par la subordination de nos facultés physiques et intellectuelles à la culture éthico-religieuse [6]). De même que dans l'arbre tous les éléments concourent à la production du fruit, de même dans l'organisme humain, « toutes les facultés doivent prêter leur concours au développement de la nature humaine, à la culture de l'homme, créé à l'image de Dieu, pour qu'il devienne parfait comme son Père Céleste est parfait » [7]).

A ce titre l'humanisme revêt chez Pestalozzi un caractère parti-

1) *Aus dem Schweizerblatt*, Mann, III, S. 62.
2) *Lienhard u. Gertrud*, III[er] Theil, Mann, II, S. 63.
3) *Briefe über die Erziehung der armen Landjugend*, Seyffarth, III, S. 260.
4) *Wie Gertrud...*, Mann, III, S. 124.
5) *Lienhard u. Gertrud*, Letzte Ausgabe. Seyffarth, XI, S. 575.
6) *Id.*, S. 576.
7) *Rede an sein Haus*, 1818, Mann, IV, S. 82.

culier, qu'il importe de mettre en lumière pour le distinguer des autres formes des néo-humanistes allemands : pour lui, la moralité et la religiosité sont la base et le couronnement de la vraie culture humaine.

Conformément à cet idéal, l'école populaire devra être avant tout une école d'hommes (eine Menschenschule). « Le développement général des facultés de l'homme est le but général de la culture des classes inférieures. L'exercice, l'application et l'usage de ses facultés dans les situations et les circonstances particulières est la culture professionnelle et la culture de classe. Celle-ci doit être toujours subordonnée au but général de la culture humaine » [1]).

Cet humanisme avait comme conséquence logique la culture formelle. De même que la valeur de la culture s'est affranchie des normes anciennes, que lui imposaient les professions et les classes, de même elle s'affranchit de la norme de l'objet : ce n'est plus la masse des connaissances comme telle qui détermine la valeur de la culture, mais l'accroissement de l'activité mentale qu'elle provoque. « Pestalozzi, dit Fischer, veut donner aux facultés une culture intensive, et non pas simplement extensive, il veut les fortifier et non pas seulement les meubler » [2]). Le matérialisme didactique fait place au formalisme.

Mais parallèlement à cet idéal abstrait et général de la culture, Pestalozzi poursuit des buts concrets, différenciés d'après le milieu de chaque individu (Individuallage), d'après les classes sociales et les groupements nationaux. De même que l'idéal humaniste détermine l'aspect formel de la culture, le but concret et particulier en détermine l'objet ou le contenu. Dès lors on peut résumer les idées de Pestalozzi dans la formule : « La culture a un contenu variable, mais s'élabore d'après les lois invariables de la nature humaine » [3]).

Il y aurait lieu de poursuivre l'application des principes fondamentaux de Pestalozzi aux différents problèmes de la culture physique,

1) *Abendstunde eines Einsiedlers*, Mann, S. 12.
2) *Wie Gertrud...*, Mann, III, S. 144.
3) Cfr. Wiget, *Pestalozzi u. Herbart*, S. 216-235.

intellectuelle et morale [1]). Mais nous avons voulu nous borner ici, à caractériser, d'un point de vue d'ensemble, les idées du grand pédagogue, dont la postérité a pu synthétiser la vie dans ces mots : « Alles für andere, für sich nichts » (Tout pour les autres, rien pour lui-même) [2]).

CHAPITRE V.

Herbart [3]).

1. En passant de Pestalozzi à Herbart, on est frappé du contraste que présentent ces deux figures. Pestalozzi nous a fait descendre dans les couches inférieures de la société, dans les ouvroirs et les orphelinats, avec Herbart nous remontons aux centres de la vie intellectuelle de l'Allemagne : à l'université d'Iéna, de Göttingue et de Koenigsberg. Pestalozzi s'intéressait à la vie des mendiants et des masses populaires, aux premiers éléments de la culture ; Herbart prend part aux controverses philosophiques d'une des époques les plus mouvementées de

1) Voir R. De Guimps, *Philosophie et pratique de l'éducation*, et P. Natorp, *Pestalozzi* (Leipzig, Teubner), qui donnent ces applications.

2) Sur le monument qu'on lui a érigé à Zurich.

3) Les œuvres complètes d'Herbart ont été éditées d'abord par G. Hartenstein (1850-52, 1883-9, 13 Bde). La meilleure édition est celle de K. Kehrbach, continuée par O. Flügel : *Herbarts Sämmtliche Werke*. Langensalza, Beyer, 1891-1912, en 19 vol. Les quatre derniers volumes contiennent *Briefe an und von Herbart*, édités par Th. Fritzsch.

Les œuvres pédagogiques d'Herbart ont été éditées séparément par Bartholomäi-Sallwürk (Langensalza, Beyer, 7. Aufl., 1906), par Wolff (Paderborn, Schöningh, 2. Aufl., 1911), par E. Wagner *(Gressler's Kl. der Päd.*, 11. Aufl., 1907), et par K. Richter *(Päd. Bibl*,. Leipzig, Siegismund). L'*Allg. Pädagogik* et *Umriss pädag. Vorlesungen* ont été édités par Th. Fritzsch dans Reclams Universalbibliothek. L'édition classique, que nous citons, est celle d'O. Willmann, en 2 volumes (1. Aufl., 1872, 2. Aufl., 1880, 3[te] Aufl. en collaboration avec D[r] Th. Fritzsch, 1913, Leipzig, Zickfeldt. Le second volume est sous presse ; pour ce volume, nous citons la seconde édition).

La littérature herbartienne est excessivement vaste. Parmi les ouvrages de valeur, nous citons : H. Walther, *Herbarts Charakter u. Pädagogik in ihrer Entwicklung* (Leipzig, Kohlhammer, 1912) ; O. Flügel, *Herbarts Leben u. Lehre* (Leipzig, Teubner, 1912) ; Th. Ziehen, *Das Verhältnis der Herbart'schen Psychologie zur physiologisch-experimentellen Psych.* (Berlin, Reuter, 1900) ; W. Ostermann, *Irrtümer der Herbartschen Psychologie* (3[te] Aufl. Leipzig, Schulze, 1908) ; O. Willmann, « Einleitung » des « Pädagogische Schriften » ; « Schwäche u. Stärke der H. Didaktik » ; « Das sozialpädag. Moment in Herbarts Didaktik » *(Aus Hörsaal*

l'histoire et discute avec Fichte, Schelling et Kant. Pestalozzi avouait son incompétence philosophique, son ignorance des sciences, son inaptitude à la vie pratique, son manque de talent didactique ; Herbart est philosophe de marque, savant mathématicien et philologue, professeur brillant et musicien de talent. Pestalozzi était un homme de cœur, un génie moral ; Herbart, brillait par les qualités de l'esprit, il était un génie intellectuel.

D'autre part, une vue plus nette de l'orientation de leurs efforts atténue ces contrastes. Comme Pestalozzi, Herbart a senti très tôt naître en lui la vocation pédagogique, et, comme lui, il a consacré toute sa vie à l'éducation de la jeunesse et à la recherche des bases rationnelles sur lesquelles elle repose. Les études biographiques les plus récentes [1]) et surtout la publication de sa « Correspondance » ont définitivement démontré que, si l'œuvre philosophique de Herbart a exercé une grande influence sur sa pédagogie, d'autre part, l'intérêt qu'il portait aux problèmes de l'éducation a fréquemment orienté sa réflexion philosophique.

On a moins remarqué les services qu'à son tour la pédagogie rend à la philosophie et que Herbart le premier a mis en lumière. « Il y a des erreurs philosophiques, dit-il, qui ne peuvent avoir de prise sur un

u. Schulstube, 2. Aufl., 1912) ; « Ueber pädagogische Psychologie » *(Aus der Werkstatt der Phil. perennis,* 1912) ; « Herbart » (III. B. der *Gesch des Idealismus*, 2. Aufl., 1907) ; PAUL DIETERING, *Die Herbartsche Pädagogik vom Standpunkte moderner Erziehungsbestrebungen gewürdigt*. Leipzig, Meiner, 1908 ; WILLY DÜVEL, *Herbarts Stellung zu seinen pädagogischen Vorgängern*. Jena, Kämpfe, 1900 ; H. LESER, *Hist. Studien zum Erziehungsproblem* (Neue Bahnen, 1905, Heft 1-6) ; STRÜMPELL, *Das System der Pädagogik Herbarts*. Leipzig, 1894.

J. WOLFF, *Herbart* (Roloff's Lexikon der Pädag., II[er] Band, Herder, 1913, S. 716-32) ; « Einleitung » de son édition des « Œuvres pédagogiques » citée plus haut. Les articles de THILO et REIN (Reins Enzyklop. Handb. der Pädagogik, 4[er] Band; E. V. SALLWÜRCK, « Herbart » *(Handb. der Erziehungskunde de Loos,* I[er] Band. Les œuvres de P. NATORP, de WIGET citées dans la littérature sur Pestalozzi. La littérature générale dans D[r] HANS ZIMMER, *Herbartführer*. Langensalza, Beltz, 1910.

Herbart en France : L. GOECKLER, *La Pédagogie d'Herbart*. Paris, Hachette, 1905 ; M. MAUXION, *L'Education par l'Instruction et les théories pédagogiques de Herbart*, 2[e] édit. Paris, Alcan, 1906 ; A. PINLOCHE, *Herbart*. Principales œuvres pédagogiques (Traduction). Paris, Alcan, 1894 ; Traduction de la *Pédagogie générale* de Herbart par J. MOLITOR. Paris, Schleicher, 1908. La littérature herbartienne d'expression française est donnée par GOECKLER, *o. c.*, S. 388-395.

1) WALTHER, *o. c.* ; TH. FRITZSCH, *o. c.*

pédagogue qui réfléchit » [1]. « Une philosophie erronée peut retrouver la voie de la vérité, par son contact avec l'œuvre de l'éducation » [2]. « Une des pierres de touche les plus importantes pour la vérité d'une métaphysique et d'une psychologie, c'est qu'elle peut expliquer le nexus causal, qui est à la base de la pédagogie » [3]. L'œuvre de Herbart est une confirmation brillante de cette théorie de la compénétration de la pédagogie et la philosophie.

Il s'agira, dès lors, de montrer les idées, sur lesquelles Herbart a établi sa conception de la vie et sa théorie de la culture. Nous en retracerons tout d'abord la genèse, pour donner ensuite une idée synthétique de sa métaphysique, de sa psychologie, de son éthique et de sa philosophie religieuse. La suite sera consacrée à sa pédagogie proprement dite.

2. Herbart naquit à Oldenbourg en 1776 [4]. Il était doué d'un esprit philosophique exceptionnellement précoce. A onze ans il étudiait la logique et à douze ans la métaphysique. Il fit preuve également de dispositions remarquables pour les mathématiques et la musique. Ses premières études philosophiques s'inspirèrent de la philosophie de Wolff, que son grand-père avait introduite à Oldenburg.

Pendant ses études au gymnase, il se fit remarquer par deux discours sur ces thèmes significatifs : « Les causes générales du développement et de la décadence de la moralité dans les Etats » (1793), et « Du souverain Bien et du principe fondamental de la philosophie pratique chez Cicéron et Kant » (1794). Ces études témoignent de la sagacité et de la précision mathématique de son esprit, discipliné par la philosophie de Wolff, et de sa connaissance approfondie de l'Ethique de Kant et de Platon.

Tâchons de préciser l'influence de ces trois penseurs. Herbart

1) KEHRBACH, X, S. 218.
2) Cité par WILLMANN, « Einleitung » zu « Päd. Schriften Herbarts », S. XLII.
3) KEHRBACH, X, S. 16.
4) Pour les notes biographiques, nous nous référons à l'Introduction et aux Commentaires de WILLMANN *(Herbarts Päd. Schr.)*, et à l'*o. c.* de WALTHER.

reconnaît lui-même que sa réflexion philosophique a été éveillée par l'étude de Wolff [1]). Cette philosophie se distingue par la clarté logique et par l'esprit de méthode [2]). Herbart lui doit son esprit méthodique, son amour de la précision, la solidité de son raisonnement, son esprit d'observation psychologique, son intérêt pour les questions didactiques. Au point de vue doctrinal également, Herbart est resté pendant toute sa vie tributaire de la philosophie de Wolff. La métaphysique de Leibniz, que Wolff avait vulgarisée, sera pour Herbart la base de sa métaphysique, et l'on y retrouvera les monades. Sur le terrain de l'éthique, le principe intellectualiste de Wolff que « la volonté est déterminée par l'intelligence et que l'ignorance est la cause du péché » [3]), a influencé dans une large mesure la théorie de Herbart sur l'importance fondamentale des représentations pour la vie volitive. « Wolff a développé chez Herbart le savant, le professeur de philosophie, le psychologue pratique et le pédagogue, le moraliste » [4]).

Quant à Kant, l'étude de la *Métaphysique des mœurs* marque un événement dans l'évolution de Herbart. C'est là qu'il puise l'idée de l'indépendance de l'Ethique vis-à-vis de la philosophie spéculative, de l'origine non empirique des concepts moraux, du caractère désintéressé du jugement moral, du caractère absolu des valeurs morales [5]), sa conception de la moralité comme d'un triomphe de la raison sur la sensibilité, qui n'est possible que par l'éducation de soi-même [6]).

Platon, raffermissait en Herbart l'idée que la maîtrise de soi constitue l'essence même de la moralité et lui marquait la haute valeur de l'intelligence des préceptes moraux pour l'activité volitive. Sa conception même de l'éthique comme d'une discipline esthétique, son rapprochement du Bien et du Beau, de la moralité et de l'art, du sentiment moral et du sentiment esthétique, rappelle vivement la καλοκαγαθία de Platon [7]).

1) Walther, *o. c.*, S. 9.
2) Windelband, *Lehrb. der Gesch. der Phil.*, S. 395.
3) Id., *o. c.*, S. 261.
4) Walther, *o c.*, S. 10.
5) Falckenberg, *o. c.*, S. 461.
6) Willmann, *o. c.*, S. XLIV.
7) Id., *o. c.*, S. VI.

3. Herbart s'inscrit à l'âge de dix-huit ans à l'université d'Iéna, qui était à cette époque un centre important. Fichte et Schiller y professaient, Goethe y séjourna longtemps, Herder et Wieland y écrivaient leurs œuvres les plus remarquables.

Son père l'avait destiné au droit, mais son tempérament philosophique l'entraînait bientôt aux leçons de Fichte, dont il devint le disciple le plus fervent. Il s'abîma si profondément dans la *Théorie de la science*, qu'un soir, se promenant au bord de la Saale, l'angoisse et le désespoir l'assaillirent avec une telle impétuosité, qu'il faillit se jeter dans le fleuve « pour mettre fin aux angoisses de son doute » [1]). De ce moment déjà (1796), il cherchait à se faire une philosophie à lui. A Herbart s'appliquait la parole de Fichte : « Le choix d'une philosophie dépend de la trempe de notre caractère », « nos systèmes d'idées ne sont souvent que l'histoire de notre cœur » [2]). Le contraste du professeur et de l'élève était frappant : « Fichte était l'orateur, le prédicateur, l'homme d'action ; Herbart était et devenait de plus en plus le savant, le chercheur scientifique, qui rejette les agitations de la vie ordinaire » [3]).

De plus, les préoccupations pédagogiques de Herbart constituaient un antidote vigoureux aux théories de Fichte.

Il réprouvait tout d'abord l'idéalisme de Fichte. Depuis Kant, le moi était devenu le problème central de la philosophie. Le moi, chez Fichte, n'est pas seulement le créateur des formes, mais aussi de la matière de la connaissance. La théorie de l'identité de l'objet et du sujet fait du moi la seule réalité, la puissance créatrice de l'univers [4]). Herbart aperçoit un cercle vicieux impliqué dans cette théorie. L'objet n'est objet qu'en tant qu'il n'est pas sujet ; identifier les deux termes revient à affirmer l'identité de contradictoires [5]). Le moi, c'est ce qui se représente soi-même. Qu'est-ce que ce soi-même ? C'est ce que le

1) *Ein Augenblik meines Lebens*, 1796. Kehrb., I, S. 38.
2) Willmann, *Geschichte des Idealismus*, III, S. 564.
3) Walther, *o. c.*, S. 33.
4) *Ueber den Unterschied vom Kant'schen u. Fichte'schen Idealismus*, Kehrb., I, S. 115.
5) Falckenberg, *o. c.*, S. 453.

moi se représente, on ne peut en sortir qu'en expliquant tour à tour le moi par le soi et le soi par le moi [1]).

Ce n'est que plus tard en Suisse que Herbart résolut le problème du moi, et cela, dans un sens diamétralement opposé à la solution de Fichte. Le moi qui, aux yeux de Fichte, était la seule réalité, la donnée fondamentale, la source de tous les phénomènes, devient pour Herbart le produit du mécanisme des représentations, le résultat de l'influence du monde extérieur sur le sujet [2]).

Le moralisme de Fichte postulait comme un fait incontestable la liberté humaine : don de la nature, auquel il suffit de faire appel pour poser l'acte moral. L'esprit pédagogique de Herbart s'insurgea contre cette doctrine. A ses yeux, l'homme ne naît pas libre, mais peut le devenir par l'éducation de soi-même. La liberté est un bien à conquérir. « La liberté s'acquiert par la discipline » [3]).

Au milieu de ses études philosophiques, Herbart trouvait le temps de perfectionner sa culture esthétique, pour laquelle Iéna était en ce moment un endroit prédestiné. Membre de la « Société littéraire », il rencontrait Schiller, lisait Homère avec un élève de Voss et adhérait avec enthousiasme aux idées du néo-humanisme sur la supériorité de la culture grecque. Fichte lui-même avait des allures poétiques. « Il critiquait le défaut d'imagination chez la plupart des philosophes et attendait beaucoup de l'influence des poètes sur la philosophie » [4]). « Depuis mes rapports avec Fichte, j'ai senti que la culture de la faculté esthétique est une partie intégrante de la culture humaine » [5]). Schiller était en ce moment le poète admiré à Iéna. Herbart l'accompagna dans son voyage à Leipzig. L'idée exprimée par Schiller dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (3e partie), que le sentiment esthétique est une préparation au sentiment moral, raffermissait chez Herbart la théorie de l'harmonie du Beau et du Bien,

1) *Lehrb. zur Einl. in die Philosophie*, herausg. van K. Häntsch. Leipzig, Meiner, S. 202.
2) Kehrb., I, S. 96-110.
3) *Ueber die aesth. Darst. der Welt.* Päd. Schr., I, S. 101.
4) Herbart's *Brief an von Halem*, Kehrb., XVI, 10.
5) Id., *l. c.*

qui est à la base de son éthique. L'application pédagogique de cette idée est développée dans son écrit : *Sur la représentation esthétique du monde comme la tâche suprême de l'éducation.*

4. Après ses études à Iéna, Herbart accepta une place de précepteur en Suisse. Wieland, Hegel et Fichte avaient enseigné dans des familles aristocratiques, dont, à cette époque, les fils fréquentaient très peu l'université. D'autres raisons encore, parmi lesquelles son désir de perfectionner sa culture pédagogique, l'avaient déterminé.

C'est ainsi que de 1797 à 1800 l'on trouve Herbart à Berne chez M. von Steiger, bailli d'Interlaken. Son activité éducative nous est relatée dans les lettres à ses amis et surtout dans les comptes rendus sur l'étude de ses élèves, qu'il présente régulièrement au père von Steiger [1].

Ces expériences pédagogiques lui sont restées en mémoire pendant toute sa vie. Le préceptorat restera à ses yeux l'initiation pédagogique par excellence, l'école supérieure du pédagogue [2]. Dans les caractères des jeunes gens, qu'il décrit dans ses ouvrages ultérieurs, se retrouvent aisément les traits de ses trois élèves suisses. Les principes pédagogiques, développés dans ses rapports, prennent un caractère particulièrement typique quand on les compare avec les idées organiques de ses œuvres fondamentales.

La division tripartite de l'éducation en : enseignement, discipline et gouvernement n'est pas encore systématiquement appliquée, mais déjà le gouvernement est opposé à la discipline et considéré comme un « mal nécessaire » [3]. Herbart étudie l'histoire, les mathématiques, la politique et les sciences naturelles, au fur et à mesure des besoins de ses élèves ; cette harmonie des intérêts spirituels du professeur et de ses élèves restera un des traits de sa théorie pédagogique.

Deux principes fondamentaux sont nettement affirmés. Herbart s'attache à éveiller l'intérêt de ses élèves, à adapter son enseignement

1) *Aus Herbarts Hauslehrerzeit.* Päd. Schr., I, S. 1-78.
2) *Ueber Erziehung unter öffentlicher Mitwirkung.* Päd. Schr., 2te Aufl., 2er B., S. 44.
3) *Dritter Bericht an Herrn von Steiger.* Päd. Schr., Ier Band, S. 44.

à leurs aptitudes et à leurs tendances. Son élève s'ennuie à l'étude du grec, mais il s'intéresse à la chimie ; Herbart suspend son enseignement du grec et s'empresse d'initier son élève aux expériences chimiques. Le principe de l'intérêt est une des pierres angulaires du système de Herbart. L'intérêt n'est pas seulement un des stimulants de l'étude, il est une fin de la culture.

Mais ce n'est là qu'une fin secondaire. Le but suprême de la culture c'est le caractère moral. Ainsi se trouve déjà affirmée, dans ce premier écrit, la dualité des buts de la culture : le caractère moral et l'intérêt multiple, la subordination de l'enseignement à l'éducation. Mais Herbart pousse déjà plus loin dans cette voie. Il ébauche déjà sa théorie de l'enseignement éducatif, d'après laquelle l'enseignement est un moyen de culture morale.

5. Fischer, qui était à Iéna le compagnon d'études de Herbart et l'avait mis en rapport avec la famille von Steiger, était directeur des écoles de Burgsdorf, où Pestalozzi avait son institut. Les études récentes sur le séjour de Herbart en Suisse ont démontré que, dans les cercles fréquentés par Herbart, on s'occupait vivement de Pestalozzi. Il était naturel qu'il voulût faire la connaissance personnelle du maître. Il est avéré que Herbart l'a visité plusieurs fois et que Pestalozzi « regretta vivement » le prochain départ de Herbart [1]). Ce n'est qu'après son départ de la Suisse, pendant son séjour à Brême, que Herbart s'est prononcé sur le pestalozzianisme.

L'ouvrage de Pestalozzi *Comment Gertrude...* parut en octobre 1801 ; en novembre et en décembre de la même année, Herbart fit des conférences à Brême pour faire connaître les idées de Pestalozzi. Depuis lors ses écrits sur Pestalozzi se suivent : *Sur le récent ouvrage de Pestalozzi, Comment Gertrude...* (1802). *L'idée pestalozzienne d'un A B C de l'intuition* (1802), qu'il réédita en 1804 avec un supplément, *Sur la représentation esthétique du monde comme la tâche capitale de l'éducation*, et enfin : *Sur le point de vue duquel il faut juger la*

1) *Briefe an und von Herbart* (Brief vom 9. Juni 1800). Vgl. Dr Th. Wiget, *Herbarts Erziehertätigkeit in Bern in neuer Beleuchtung* (Kersb. päd. Blätter, Juliheft 1913).

méthode d'enseignement de Pestalozzi (1804). A ce titre, Herbart passe à bon droit comme le premier vulgarisateur du pestalozzianisme en Allemagne [1]).

Ces faits sont de nature à éclairer le rapport doctrinal des deux pédagogues. Herbart ne tarde pas à signaler une diversité de buts comme la grande cause de la divergence de leur théorie. « Pestalozzi, dit-il, vise le « salut du peuple, le salut des masses », « les besoins primordiaux de l'homme », et ne s'occupe que des éléments premiers de la culture, de la culture élémentaire. La culture supérieure, l'éducation des gens instruits, l'instruction des classes supérieures est pour lui « une chose accessoire » ; pour celle-là il n'a que « des conseils occasionnels » [2]).

L'inverse était vrai pour Herbart : la culture des classes supérieures était son objectif principal et quasi exclusif ; pour la culture élémentaire il s'en tient aux principes de Pestalozzi. A ce titre, il pouvait formuler son jugement général en ces termes :

> La méthode de Pestalozzi reste une partie intégrante de la pédagogie générale, et, dans la mesure où dans celle-ci tous les éléments se tiennent et se conditionnent, cette méthode sera féconde pour toutes les parties... Pestalozzi a mis la base indispensable à tout enseignement ultérieur [3]). Sa méthode n'est pas de nature à refouler les autres, mais à les préparer. Elle a sa valeur pour les premières années de l'enseignement ; cet âge-là, il le traite avec la simplicité et le sérieux qui sont requis là où il s'agit de travailler les premiers éléments, et la matière toute brute [4]).

D'autre part, Herbart avait la vue trop nette des contingences dans lesquelles Pestalozzi avait élaboré ses idées, pour ne pas s'apercevoir de leurs faiblesses, une fois qu'elles seraient transplantées dans les sphères de la culture supérieure. Pestalozzi vivait au milieu des enfants ; l'idéal de son institut et de son orphelinat était de copier aussi fidèlement que possible la vie familiale. Introduits dans l'atmos-

1) *Wie Gertrud... in der Beleuchtung eines Verehrers Pestalozzis.* Zürich, Füssli, 1912.

2) *Ueber Pestalozzi's neueste Schrift : Wie Gertrud...* (Päd. Schr., 2te Aufl., Ier Band, S. 91).

3) Rezension der « Elementarbücher » Pestalozzi's. KEHRB., XII, 13.

4) *Ueber den Standpunkt der Beurth. der P.'schen Methode* (Päd. Schr., 2te Aufl., Ier Band, S. 311).

phère de l'école supérieure, pour laquelle l'enseignement est le grand objectif, les principes pestalozziens réclamaient impérieusement une adaptation adéquate.

La critique de Herbart s'inspire de ces considérants : deux choses surtout font défaut chez Pestalozzi : la culture du sentiment « esthétique » (ästhetische Wahrnehmung) et la culture du sens social et religieux (Teilnahme) [1].

Cette lacune, il veut la combler dans son article *De la représentation esthétique du monde comme tâche suprême de l'éducation* (1804). Il y expose à grands traits comment l'enseignement peut contribuer à la culture « esthétique » et à la « culture sociale et religieuse ». C'est son premier ouvrage pédagogique original, dans lequel se révèlent déjà les grandes qualités de son esprit.

Avant d'exposer dans quel sens Herbart complète la doctrine de Pestalozzi, il nous faut tout d'abord préciser le terme « sentiment esthétique ». Autant le terme est peu familier, autant la chose est connue. « Cette voix d'approbation ou de désapprobation des actes humains, que nous entendons dans notre for intérieur, c'est, dit Herbart, ce que j'ai appelé le « jugement esthétique ». C'est donc ce que nous avons coutume d'appeler le sentiment moral. La « perception esthétique » aura pour objet d'éveiller cette voix interne par des exemples appropriés, et la tâche d'une « représentation esthétique du monde » consistera à initier l'enfant à l'appréciation des actes humains d'après leur valeur morale.

Pour comprendre l'idée nouvelle de Herbart, il nous faut rappeler la marche de la culture morale chez Pestalozzi. Nous savons qu'il distingue trois étapes : le sentiment moral — l'action ou l'exercice — la maxime (Gefühl — Tun — Einsicht) [2].

Avant l'action, il fallait donc éveiller dans l'enfant le sentiment, l'intuition morale, lui donner une expérience vécue du précepte qu'il s'agit d'inculquer. On remarque aisément la difficulté d'appliquer cette

1) *Ueber P.'s neueste Schrift : W. G...* (Päd. Schr., 2te Aufl., Ier Band, S. 100, vgl. KEHRB., XII, 13 ; WALTHER, *o. c.*, S. 264.

2) *Pestalozzi's Brief über seinen Aufenthalt in Stanz.* MANN, III.

norme à l'école, surtout en ce qui concerne la seconde étape, qui est l'exercice. Dans les familles, il y a mille occasions de s'exercer dans la pratique du bien ; à l'école ces occasions sont beaucoup plus rares.

Quant à la première étape : l'éveil du sentiment moral, ici l'école, en tant qu'elle implique l'enseignement, a des avantages multiples sur la famille. Les parents n'ont pas toujours les loisirs et les talents nécessaires à cette tâche. L'école, au contraire, peut assumer cette tâche ; elle peut utiliser à cette fin ce qui se passe au cercle familial ; elle dispose en outre des événements de l'histoire, des grandes figures et des hauts faits du passé, de tout ce que la fantaisie des poètes et du peuple a inventé pour magnifier la grandeur morale et de la mine inépuisable des livres saints. Un enseignement conçu en ce sens, serait éminemment à même d'éveiller le jugement esthétique. « Ce jugement reste et sa lente pression c'est ce que l'homme appelle sa conscience » [1]). Tel est le raisonnement par lequel Herbart fait de l'enseignement un adjuvant vigoureux de la culture esthétique.

Pestalozzi aurait craint que cet enseignement ne conduisît au verbalisme. Herbart évite cet écueil en distinguant le sentiment esthétique et le sentiment moral. Le sentiment esthétiqne a pour objet l'approbation ou la désapprobation des faits et gestes d'autres personnes. Le sentiment moral n'existe qu'en tant qu'on se replie sur sa propre volonté [2]).

Par ce « sentiment esthétique », Herbart a assigné à l'enseignement une tâche nouvelle. Sa doctrine est importante à un triple point de vue : contre l'enseignement verbal des maximes et des préceptes de la morale, Herbart revendique avec Pestalozzi la priorité du sentiment ; contre ceux qui rejettent l'enseignement de la morale comme dégénérant en pur verbalisme, il montre sa possibilité ; enfin, contre ceux qui prônent l'enseignement de la morale comme constituant la totalité de l'éducation, Herbart en marque les limites.

L'enseignement, en effet, peut uniquement donner « une représentation esthétique du monde », c'est-à-dire éveiller et épurer dans

1) *Die aesthetische Darstellung der Welt* (Päd. Schr., 3te Aufl., Ier Band, S. 99.
2) *Umriss päd. Vorlesungen* (Päd. Schr., 2te Aufl., IIer Band, S. 513.

l'enfant les sentiments et les jugements, que la vue du bien et du mal provoque. Il peut tout au plus suggérer des idées morales.

Or, dit Herbart, avec les idées morales seules, on n'apprend pas à l'homme à agir. Car si l'idée morale parle à l'espèce, elle reste muette pour l'individu comme tel; elle ignore ses entraves les plus intimes; elle le blâme, elle le confond, mais elle ne peut lui venir en aide ; elle veut le voir au but, et il n'est que sur la route ; mais elle ne sait rien de la route et ne peut par conséquent pas l'y conduire » [1]).

Ce que l'enseignement a commencé doit être parachevé par l'éducation : la discipline, l'exercice et l'action morale combleront les lacunes laissées par l'enseignement [2]).

En un autre point et de la même façon, Herbart parachève la théorie de Pestalozzi, notamment au point de vue de la culture sociale et religieuse. Eveiller le sentiment social, la sympathie pour le prochain et le sentiment de dépendance vis-à-vis de l'Etre suprême, voilà une autre tâche que l'enseignement est à même d'entreprendre. De même qu'il peut éveiller le sentiment esthétique, qui est à la base de la culture morale, de même il peut éveiller la sympathie, qui est à la base de la culture sociale et religieuse.

Dans cette idée de Herbart que l'enseignement coopère à la culture morale, sociale et religieuse se trouve une des bases de sa théorie de « l'enseignement éducatif ».

Résumons l'attitude de Herbart à l'égard de Pestalozzi. Nous aurons l'occasion de montrer que, sur le terrain de la culture sensible et intellectuelle, Herbart fera sienne la théorie de l'intuition de Pestalozzi.

« Le grand mérite de Pestalozzi, dit-il, consiste dans le fait qu'avec un enthousiasme et un zèle plus ardent que celui de ses devanciers, il a entrepris la tâche de cultiver l'esprit de l'enfant, de construire en lui une expérience dont il a une intuition nette et précise ; — de ne pas faire, comme si l'enfant avait déjà acquis une expérience, mais de soigner pour qu'il en ait une ; — de ne pas discourir autour de l'enfant, comme s'il éprouvait déjà le besoin de communiquer et d'appliquer, mais de « donner » tout d'abord ce qui plus tard peut et devra constituer l'objet de la conversation et de l'application » [3]).

1) *Die aesthetische Darstellung der Welt* (Päd. Schr., Ier Band, 1912, S. 110.

2) Th. Wiget, *Wie Gertrud... in der Beleuchtung eines zeitgen. Verehr. P.'s,* S. 68-73; Walther, *o. c.*, S. 286-293, et Willmann-Fritzsch dans Päd. Schr. Herbarts, S. 89-90.

3) *Ueber den Standpunkt der Beurtheilung der P.'schen Unterrichtsmethode* (Päd. Schr., 2de Aufl., Ier Band, S. 311.

L'intuition, dans son sens général d'expérience, sera donc pour Herbart, comme pour Pestalozzi, le principe qui devra présider à l'introduction de l'enfant dans la connaissance de la nature et de la vie. Le « sentiment esthétique » et le « sentiment de sympathie et de dépendance », qui répondent à « l'intuition interne » de Pestalozzi, avec cette différence que l'enseignement général est la grande source, présidera à l'initiation à la vie morale, sociale et religieuse. Cet accord sur la base de l'enseignement, d'une part, et sur la base de l'éducation, d'autre part, peut déjà nous faire pressentir la solution de l'alternative, dans le sens de la formule : Pestalozzi *et* Herbart.

6. Par toutes ces études, Herbart s'était préparé à l'enseignement supérieur. En 1802 il passe l'habilitation et obtient la *venia legendi* à l'université de Göttingue. Les premières leçons furent consacrées à la pédagogie. En 1806, il édite son premier grand ouvrage pédagogique « La pédagogie générale, déduite du but de l'éducation ». C'est plutôt une introduction aux problèmes généraux qu'un traité de pédagogie systématique. Le caractère spéculatif a nui grandement au succès de l'ouvrage ; d'autre part, ce succès fut d'autant plus entravé que, vers cette même époque, parurent une foule d'autres ouvrages remarquables, entre autres, les ouvrages de Pölitz, de Schwarz, de Niemeyer, de Jean Paul et de Niethammer, et qu'à plusieurs points de vue Herbart s'inspire de principes diamétralement opposés à la philosophie régnante. Les bases psychologiques et métaphysiques sur lesquelles il édifie ses principes pédagogiques étaient tout originales, mais n'étaient pas exposées et élucidées en conséquence.

En 1809, Herbart accepte la chaire de Kant à Königsberg. W. von Humboldt, qui était à cette époque ministre de l'instruction publique, lui octroya les moyens pour ériger à l'université un séminaire pédagogique, qui lui permit de continuer et de perfectionner ses expériences pédagogiques, et dont l'idée devait inspirer plus tard des institutions similaires dans d'autres centres universitaires. C'est à Königsberg que Herbart mûrit son système philosophique et qu'il publia ses grands ouvrages philosophiques. Nous nous bornons aux principaux : *Intro-*

duction à la philosophie (1812) qui est le meilleur ouvrage pour s'initier aux idées générales de la philosophie herbartienne ; *Manuel de psychologie* (1816) ; *La Psychologie comme science* (1824-25), dans laquelle il lança définitivement l'idée de la psychologie mathématique ; *La métaphysique générale* (1828) ; *Brève Encyclopédie de la Philosophie* (1831). En fait de pédagogie, il y publia surtout des *Lettres sur l'application de la psychologie à la pédagogie* (1831).

En 1833 il retourna à Göttingue où il publia en 1835 son second ouvrage pédagogique fondamental : *Esquisse d'un Cours de pédagogie* qui présente les idées de la *Pédagogie Générale* sous une forme plus simple et qui est le plus recommandable à qui veut s'initier à la pédagogie herbartienne. Herbart mourut le 14 août 1841.

CHAPITRE VI.

La Philosophie de Herbart [1]).

1. Dans son ensemble, la philosophie de Herbart ne présente plus qu'un intérêt historique. Dès lors, nous pouvons nous borner à l'exposé des principes qui ont été également élaborés dans sa pédagogie.

Herbart lui-même a considéré uniquement la psychologie et l'éthique comme les sciences auxiliaires de la pédagogie. Mais sa psychologie porte tellement l'empreinte de sa métaphysique, qu'il nous faut tout d'abord esquisser les conceptions fondamentales de celle-ci.

Le premier caractère de la métaphysique de Herbart, c'est qu'elle est *réaliste.* L'affirmation de Kant, que, malgré son incognoscibilité, le noumène était une réalité existant indépendamment du sujet, n'avait pas anéanti toute possibilité d'une réaction réaliste. C'est par cette voie que Herbart s'est frayé sa route.

D'accord avec Kant, il part du dualisme du phénomène et du noumène et, avec lui, il relève l'instabilité et la contingence du monde phénoménal. Les êtres, qui tombent sous notre expérience, sont dans

1) *Allgemeine Metaphysik,* Kehrb., VIII ; *Einleitung in die Philosophie,* herausg. von Haentsch. Leipzig, Meiner, 1912.

un va-et-vient, dans un flux et un reflux continuel. N'y a-t-il pas contradiction flagrante à attribuer à ces êtres contingents une vraie réalité, à concevoir comme une unité un être composé de substance et d'accidents multiples, à parler de la permanence du moi, qui lui-même est emporté dans le tourbillon des transformations continuelles ? Herbart n'hésite pas à répondre par l'affirmative. Le monde phénoménal, hérissé de toutes ces antinomies, ne peut pas être la vraie réalité ; il n'est qu'apparence (Schein).

Ces antinomies de l'expérience, que le sens commun est à même de découvrir et d'interpréter en faveur du scepticisme, ne sont en vérité qu'un stimulant pour la réflexion philosophique à chercher une solution, à creuser plus à fond le sable mouvant de l'expérience pour dévoiler la vraie réalité des choses.

Malgré toutes ces imperfections, dit Herbart, l'expérience, le phénomène, qui n'est qu'apparence, nous est « donné » (aufgegeben). Mais puisque quelque chose nous apparaît, d'où nous vient cette apparence elle-même, car, si rien n'était, rien non plus ne saurait nous apparaître. Autant d'apparences, autant d'invitations à poser l'être (Wieviel Schein, soviel Hindeutung auf das Sein).

En soi cet être, que l'expérience nous invite à poser, est inconnaissable. Mais ce que nous pouvons en savoir médiatement en nous basant sur l'expérience, c'est qu'il ne peut être l'objet de l'antinomie qui affecte l'être phénoménal. L'être phénoménal est contingent ; l'être métaphysique, la vraie réalité est un être absolu.

Mais, outre son caractère existentiel, l'être métaphysique possède encore un caractère substantiel ; il est quelque chose, c'est une substance. Si l'on considère à la fois le caractère existentiel et substantiel de l'être, on le nomme un « Real », ou une monade. La substance, la quiddité des monades ne nous est pas donnée dans l'expérience ; l'essence en est inconnaissable. Mais, de même que pour l'existence, on peut savoir de la substance qu'elle ne peut pas être sujette à toutes les antinomies de la chose phénoménale. L'être phénoménal se transforme, change sans discontinuer, il est composé de substance et d'accidents, d'éléments physiques et psychiques, il est plongé dans l'océan des

relations du temps et de l'espace. La monade, au contraire, est absolument simple et par conséquent immuable ; elle exclut toute quantité, toute multiplicité de qualités, tout changement, toute composition, toute relation temporelle et spatiale.

Telle est la « Realentheorie » ou la monadologie de Herbart. A l'encontre du monisme de Schelling et de Schopenhauer, Herbart estime qu'il n'y a aucun inconvénient à admettre la pluralité des substances-monades ; en fait, il en admet un nombre très considérable.

Mais par le fait même que Herbart attribuait ces caractères à la monade, qu'il affirmait « la position absolue » des « Realen », il lui restait à expliquer par cette théorie les phénomènes de l'expérience, et à montrer que cette théorie était à même de résoudre les antinomies de nos concepts sur l'être phénoménal. C'est là l'objet de sa métaphysique : elle doit « rendre intelligibles les concepts que nous appliquons à l'expérience ».

La grande antinomie de l'expérience c'est le changement, puisque la monade est absolument simple, elle ne peut être sujette au changement. Cependant l'apparence même du changement devait être expliquée. C'est ici que se manifeste le second caractère de la métaphysique de Herbart, à savoir : *l'atomisme*. Dans les monades il n'y a pas de transformations substantielles, pas de relations réciproques, mais en fait elles ne restent pas isolées ; elles sont toujours en « connexion » (zusammen). Tout changement n'est qu'un changement dans les relations externes des monades ; contre tout ce qui l'entoure, la monade affirme l'indestructibilité de son être, sa conservation individuelle (Selbsterhaltung). Les actes d'autoconservation, provenant des monades, sont pour elle des actes d'opposition, des perturbations (Störungen). Le changement dans une chose donnée s'explique donc par le mécanisme des actes d'autoconservation et de perturbation, qui sont la cause de la variation des rapports entre les diverses monades qui le constituent.

De la même façon se résout l'antinomie d'une « chose avec des qualités multiples ». En réalité la chose n'est pas « un » être, mais une « connexion » de monades, parmi lesquelles il y en a une qui est la

monade centrale et dont les autres font l'office d'accidents. Une autre antinomie, celle de la permanence du moi, se résout également dans cette théorie, comme nous le montrera la psychologie [1]).

2. L'âme humaine est une de ces monades. Elle est en connexion avec une foule d'autres, dont la somme constitue ce que nous appelons le corps. Ce que nous appelons l'être humain est donc en réalité un complexus de monades, un groupement de substances, dont l'âme est la monade centrale.

Le premier caractère de la psychologie, qui était une conséquence logique de sa métaphysique, c'est la négation de *la distinction réelle des facultés.* Puisque la monade est simple, puisque son existence est absolue, elle n'était pas susceptible d'avoir des « dispositions », des « puissances ». Dès lors il n'y avait pas place dans la monade-âme pour des facultés distinctes et, en fait, Herbart est resté pendant toute sa vie l'adversaire le plus irréconciliable de la théorie des facultés.

La métaphysique n'entraîne pas seulement ce caractère plutôt négatif de sa théorie psychologique, elle détermine également sa conception positive de *toute la vie psychique*, qui, pour Herbart, n'est qu'*un mécanisme de représentations.*

En vertu de sa « position absolue », qui exclut toute relation intrinsèque, l'âme humaine, comme toute monade, est, de par son essence, soustraite à l'activité. En fait, cependant, elle ne reste pas isolée et se trouve invariablement en connexion avec les monades du corps. De par cette circonstance, l'âme doit affirmer contre les monades environnantes l'indestructibilité de son être, et cela par des actes d'autoconservation. Ces actes d'autoconservation sont ce qu'on appelle les représentations. Comme l'âme est en connexion avec une foule de monades, ses actes d'autoconservation et par conséquent les représentations peuvent atteindre une multiplicité infinie. En tant qu'elles sont des actes d'autoconservation de l'âme, les représentations ne sont pas les résultats de l'influence du monde extérieur et par conséquent des images de la réalité, mais des produits de l'âme elle-même.

1) *Lehrbuch zur Psychologie*, Kehrb., IV.

Les représentations primitives, que l'âme produit sous forme d'actes d'autoconservation, sont les impressions. Une fois produites, ces impressions persistent dans l'âme ; elles se heurtent, et s'entre-choquent, ou s'associent et se fusionnent, se contrecarrent ou s'entr'aident pour entrer dans le champ de la conscience. Ce flux et ce reflux de représentations, l'attraction mutuelle des impressions primitives est la source unique de toute la richesse de la vie psychique : toutes les formes d'activité psychique, depuis les phénomènes de la mémoire, de l'imagination et de l'appétition, jusqu'aux actes supérieurs de la pensée et de la volition, ont leur genèse dans l'action et la relation des représentations primitives. A tout ce mécanisme l'âme ne sert que de théâtre ; elle ne concourt à la vie psychique que dans la mesure où elle est la source des premières impressions. Dans les représentations se trouve dès lors le centre de la vie psychique et Herbart a pu dire : de même que la physiologie construit le corps avec des fibres, de même la psychologie construit l'âme avec des représentations.

Avant de passer à la conception herbartienne des actes psychiques particulièrement importants au point de vue pédagogique, il nous faut examiner de plus près cette théorie sur la genèse de la vie psychique.

De par elle-même la représentation n'est pas une force ; elle ne le devient que par le fait d'être mise en présence de représentations antagonistes. Dans ce cas seulement a lieu entre elles une réciprocité d'actions dont le mécanisme suit des lois déterminées. Les représentations de même nature (comme, par exemple, deux sons d'intensité égale), présentes en même temps dans la conscience, se fusionnent (verschmelzen). Des représentations disparates (par exemple, la couleur, l'odeur, la saveur d'un même objet) donnent lieu à des complexions (komplizieren), c'est-à-dire à une représentation unique. Des représentations contraires (comme, par exemple, le rouge et le noir) s'opposent et finissent par réprimer, par obscurcir ou par arrêter (hemmen) la force représentative d'une d'entre elles. Mais, dans ce conflit, les représentations ne se détruisent pas ; une représentation totalement arrêtée tombe tout simplement en dessous du seuil de la conscience ; elle est changée en « tendance à la représentation » (Streben vorzustellen) ;

par un arrêt partiel, elle est affaiblie ou obscurcie. En tout cas, de par sa nature, une représentation totalement ou partiellement arrêtée tend à remonter dans la conscience ; il suffira que l'arrêt vienne à disparaître pour qu'elle repasse le seuil de la conscience, ou se reproduise.

Cette reproduction peut être immédiate ou médiate. Une représentation sera immédiatement reproduite, si elle remonte dans la conscience de par sa propre force (frei steigende Vorstellung), dans le cas, par exemple, où une représentation nouvelle vient à refouler son antagoniste et à supprimer l'arrêt. La reproduction est médiate si elle remonte dans le champ de la conscience parce qu'elle est entraînée par une série d'autres représentations avec lesquelles elles étaient liées ou fusionnées.

Ces lois d'association et de reproduction ne s'appliquent pas seulement à des représentations isolées, mais aussi aux fusions et aux complexions, qui donnent lieu ainsi à de nouveaux groupements, à de nouvelles séries ou à des masses de représentations (Vorstellungs-Reihen und-Massen) et à des cercles d'idées (Gedankenkreise), constituant, dans la conscience, des forces d'attraction et de répulsion, qui exerceront une influence énorme sur tout le cours de la vie psychique.

Il nous sera facile maintenant de comprendre les notions psychologiques, indispensables à la compréhension de la pédagogie herbartienne.

Ainsi l'aperception et l'attention sont entièrement basées sur le jeu des représentations. Une nouvelle représentation, entrant dans le champ de la conscience, y fait monter des masses représentatives fortement enchaînées, qui s'emparent de la nouvelle et l'incorporent dans leur masse. Cette assimilation de représentations nouvelles par l'intermédiaire de représentations anciennes, c'est ce que Herbart appelle du nom d'aperception.

L'attention est un phénomène connexe avec celui de l'aperception. Par le fait même qu'une représentation est aperçue, elle trouve des auxiliaires multiples pour se maintenir à l'avant-plan de la conscience et pour s'affirmer contre les influences antagonistes. Dans la mesure où elle est maintenue dans le champ visuel de la conscience, elle est l'objet de l'attention. L'attention et l'aperception ont donc objectivement la

même base; c'est le même phénomène psychique considéré à des points de vue différents. Si l'on envisage la représentation en tant qu'elle est incorporée dans les masses préexistantes, on l'appelle du nom d'aperception ; en tant que la représentation aperçue monte dans le champ de la conscience, on l'appelle du nom d'attention.

Pour la distinguer, Herbart appelle celle-ci une attention aperceptive, qui, avec l'attention primitive, provoquée par l'intensité de l'existant, constituent les deux espèces d'attention involontaire. Herbart l'oppose à l'attention volontaire, que l'élève suscite de propos délibéré.

L'attention involontaire joue dans la pédagogie de Herbart un rôle prépondérant. C'est en elle que réside l'intérêt, qui est le but suprême de l'enseignement.

Très importante est la théorie idéologique de Herbart. Par le fait même que le mécanisme des représentations est la seule source de la vie cognitive, on peut déjà présumer que, pour Herbart, le concept n'est pas spécifiquement distinct de la représentation, et que par conséquent il adhère au nominalisme. D'après lui, les concepts ne sont que des « représentations abrégées » (Abbreviaturen des Vorstellens), des « images communes » (Gemeinbilder), des « images d'ensemble confuses » (dunkle Gesamteindrücke). En rejetant l'existence d'une faculté cognitive supérieure, il a été nécessairement amené à considérer toute la vie cognitive comme une modalité de la représentation. Le nominalisme de Herbart pénètre toute sa pédagogie ; nous la signalerons particulièrement dans sa conception des étapes didactiques (Formalstufen).

Un autre groupe de phénomènes psychiques, à savoir : les sentiments et les appétitions, ont également leur siège dans le mécanisme des représentations.

Les sentiments ne sont nullement influencés par le contenu de la représentation. Ils n'en sont qu'une manière d'être. Une représentation, qui s'efforce de remonter ou de se maintenir dans le champ de la conscience et est tiraillée par des antagonistes ou refoulée au-dessous du seuil, engendre un sentiment de déplaisir. Une fois l'arrêt disparu, et la représentation maintenue ou remontée au-dessus du seuil, elle devient le siège d'un sentiment de plaisir. L'intensité des sentiments

dépend de l'intensité de l'arrêt, ou du concours dont la représentation est l'objet.

Les appétitions, les désirs sont également des modifications de l'activité représentative. L'appétition est l'activité psychique, par laquelle une représentation se dresse contre les forces antagonistes.

Pour ce qui concerce le rapport entre le sentiment et l'appétit, Herbart estime que les sentiments ne sont que des phénomènes concomitants et nullement des mobiles de l'appétition. Seules les représentations sont les mobiles de l'activité appétitive et les stimulants de la vie sentimentale.

D'après Herbart, la volonté n'est qu'une forme particulière du désir. C'est une appétition qui présuppose la croyance à la possibilité de la réalisation de ce que l'on désire. La volonté n'est donc pas spécifiquement distincte de l'appétition sensible ; de même que celle-ci, la volonté ne tend nullement à s'approprier un objet extérieur, ou le contenu de la représentation, mais à supprimer les arrêts qui embarrassent les représentations dans leur mouvement ascensionnel vers le champ de la conscience.

Il est manifeste que, dans ce système de Herbart, il n'y a pas de place pour la liberté. Avec Leibniz, Herbart se déclare pour le déterminisme psychologique. La « liberté intérieure », qui est la première idée morale, n'est qu'une idée, vers laquelle nous nous acheminons dans la mesure où nous triomphons de nous-mêmes.

Le caractère aussi est étroitement lié au jeu des représentations. Il a sa base dans la prépondérance de masses représentatives déterminées, qui, par leur enchaînement de plus en plus solide, pourront tenir en échec les représentations antagonistes.

En somme, l'âme comme telle est exclue de l'activité psychique, qui est entièrement concentrée dans le mécanisme des représentations. La théorie de la connaissance est purement nominaliste ; la conception de la vie affective et appétitive est intellectualiste ; pour ce qui concerne la liberté, Herbart est nettement déterministe.

De par ces principes, Herbart était amené à mettre l'enseignement au centre de l'éducation ; d'autre part, à sous-évaluer la culture propre

de la volonté. Constituer dans les esprits des masses de représentations, des cercles d'idées solidement enchaînées, soudées et cimentées sera la grande tâche de l'éducation.

3. La seconde discipline auxiliaire de la pédagogie c'est l'éthique [1]). Malgré sa conception intellectualiste et déterministe de la vie psychique, Herbart ne se désintéressait nullement de la morale. Au contraire, la moralité reste le but suprême de l'éducation et à travers toute sa pédagogie respire un souffle moral très intense. C'est un de ses aphorismes favoris que « la valeur d'un homme ne se mesure qu'à son vouloir, et nullement à son savoir » [2]).

Dans son éthique, Herbart est à plusieurs points de vue le continuateur de Kant. C'est Kant qui l'a convaincu de la nécessité de la culture de soi-même ; il lui doit son hostilité à l'eudémonisme et sa conviction de l'origine non empirique des valeurs morales. Il s'en prévaut tout particulièrement pour proclamer l'entière indépendance de l'éthique vis-à-vis de la métaphysique. L'éthique doit se constituer en discipline autonome, se créer un terrain propre et s'élaborer des principes propres. Elle le doit et elle le peut ; la métaphysique, en effet, ne nous renseigne que sur ce qui est (Sein), l'éthique a pour objet ce qui doit être (Sollen). Il n'y a pas de place en psychologie pour la liberté, et cependant elle apparaît en morale sous la forme de l'idée de « la liberté intérieure ».

Tâchons maintenant de préciser en quel point Herbart s'éloigne de Kant. D'accord avec lui dans la critique de l'eudémonisme, il croit que la moralité d'un acte ne se mesure pas au but extérieur qu'on poursuit, ni à ses conséquences, qu'elle ne réside nullement dans l'objet, mais uniquement dans la forme de la volonté, que, par conséquent, « il n'y a rien au monde qui puisse être considéré comme absolument bon, si ce n'est la bonne volonté elle-même ».

Mais cette bonté de la volonté, en quoi réside-t-elle ? Pour Kant, elle est dans le caractère formel, universel, de l'impératif. Herbart estime

1) *Allgemeine Praktische Philosophie*, Kehrb., II. 329-458.
2) *Umriss päd. Vorlesungen*, Willmann, II.

que ce caractère n'est que logique et ne peut servir de mobile à l'activité humaine.

Le caractère saillant de la bonne volonté, c'est l'harmonie, l'accord de la conviction et du vouloir, qui se traduit par un acte spontané d'approbation, tout comme le caractère de la mauvaise volonté est la disharmonie, le désaccord du jugement et de la volonté, qui se traduit par un acte de désapprobation. La théorie morale se rapproche ainsi de la théorie du Beau qui a aussi, comme critère fondamental, le plaisir et le déplaisir. La morale est une dépendance de l'esthétique. La théorie de la musique est le modèle de la théorie morale. Ce qui est beau dans la musique, ce n'est pas le son isolé, les sons en eux-mêmes, mais leur groupement, leurs rapports, leur forme ; l'élément objectif est indifférent ; la forme est la source unique du Beau. Ces rapports esthétiques se manifestent irrésistiblement, sans que nous sachions comment, par un jugement d'approbation ou de désapprobation spontané et désintéressé. Il n'en va pas autrement sur le terrain moral ; la volonté, considérée en elle-même, est indifférente, c'est uniquement quand elle entre en connexion avec le jugement ou avec d'autres volontés qu'elle devient morale. Tout comme l'esthétique doit rechercher et systématiser les rapports esthétiques fondamentaux, l'éthique devra dégager et exposer sous une forme systématique les « conditions (Willensverhältnisse) de volonté » qui éveillent le jugement irrésistible d'approbation ou de désapprobation.

Ces conditions, qui sont absolument, universellement approuvées, Herbart les groupe sous ce qu'il appelle les cinq « Idées » morales. Ce sont : l'idée de la liberté intérieure (innere Freiheit), c'est-à-dire l'harmonie de la volonté et du jugement ou de la conviction ; l'idée de la perfection (Volkommenheit), c'est-à-dire la supériorité de la volonté énergique, variée et concentrée sur la volonté faible, exclusive et éparpillée ; l'idée de la bienveillance ou de l'amour (Wohlwollen), c'est-à-dire l'harmonie de la volonté propre avec celle d'autrui ; l'idée de la justice ou du droit (Recht), c'est-à-dire l'harmonie de deux volontés qui cessent un conflit ; enfin l'idée d'équité et de rémunération (Billigkeit

und Vergeltung) ou l'harmonie entre le Bien et la rétribution et entre le mal et la punition.

Herbart nous prévient que la distinction de ces idées n'est que théorique, et qu'en pratique notre jugement s'inspire des cinq idées à la fois. Il est impossible de ramener la morale à un principe unique, soit la liberté intérieure de Kant, soit l'idée de la perfection de Wolff et Leibniz, soit l'idée de la bienveillance d'Adam Smith, ou à celle de l'intérêt selon l'utilitarisme. Les cinq idées doivent être associées ; en elles-mêmes, elles ne sont que des aspects, des éléments du Bien ; seule leur union dans la personnalité constitue la vertu.

Dans la société, l'idée d'équité et de rémunération donne naissance au système des sanctions (Lohnsystem) qui règle les peines et les récompenses ; l'idée du droit donne naissance au système judiciaire (Rechtsgemeinschaft), qui prévient et tranche les conflits ; l'idée de la bienveillance donne naissance au système administratif (Verwaltungssystem), qui s'occupe du bien général ; l'idée de la perfection où système de la culture (Cultursystem), qui assure le développement de l'art, de la science et de la civilisation en général ; celle de la liberté intérieure donne naissance à la société animée (beseelte Gesellschaft), dans laquelle les convictions et les volontés individuelles se conforment à la conviction et à la volonté générales.

La pédagogie aura pour objet d'inculquer les cinq idées morales aux individus ; la discipline qui devra cultiver les cinq idées sociales sera la politique.

Dans tout ceci, on remarque l'influence de Platon. On la retrouve dans le parallélisme de l'individu et de la société ; mais surtout dans les vues sur la nécessité de la connaissance du bien (Einsicht in das Gute) comme condition de l'activité morale, dans l'idée de l'harmonie, caractère de la moralité, et de l'approbation ou de la désapprobation, norme subjective des valeurs morales. C'est encore une idée platonicienne que la connexion du Beau et du bien ; mais elle est urgée au point de subordonner l'éthique à l'esthétique.

L'éthique doit assigner à l'éducation les buts qu'elle doit poursuivre, tout comme la psychologie doit en déterminer les moyens. La moralité,

la vertu, l'énergie du caractère moral sera le but suprême de l'éducation. Vu qu'elle est l'harmonie par excellence, ce sera le but moral qui devra assurer l'unité de la personnalité et la multiplicité de l'intérêt, qui est le but poursuivi par l'instruction. Quand à l'organisation de la culture morale, puisque la connaissance du bien est la condition de l'activité morale, la culture du jugement « esthétique » se trouvera à la base de l'éducation du caractère. Nous avons déjà eu l'occasion de dire ce que Herbart entend par jugement esthétique et comment il assigne à l'enseignement le rôle de donner à l'élève cette « représentation esthétique du monde, qui est la tâche suprême de l'éducation ».

4. La philosophie religieuse de Herbart est très peu développée. Les quelques idées éparses dans ses différents ouvrages nous montrent qu'à l'encontre de l'esprit panthéiste de son époque, il a toujours défendu le théisme. L'immortalité de l'âme était impliquée dans la conception de la monade ; elle est d'ailleurs affirmée à plusieurs reprises. « La destinée de l'individu ne peut pas être circonscrite par la vie terrestre, vu que l'âme est éternelle » [1]).

Ni dans sa philosophie spéculative, ni dans sa philosophie pratique, Herbart n'a fait des convictions religieuses un des principes de son système. Mais l'existence de Dieu est cependant considérée comme le couronnement de la métaphysique et de la morale.

Ses principes métaphysiques ne lui permettaient pas de recourir aux arguments traditionnels de l'existence de Dieu. Son concept d'être pouvait tout au plus fonder l'existence du réel, la négation du mouvement avait coupé le nerf de l'argument cosmologique. En plus et surtout, la critique que Kant avait adressée à ces arguments, passait toujours pour définitive. Mais il est difficile de se soustraire à l'argument téléologique.

De même que nous admettons comme indubitable que les phénomènes de l'activité humaine sont l'expression de buts humains et que la volonté présuppose toujours la connaissance, de même il doit être permis de faire de la conception

1) *Lehrbuch zur Psych.*, KEHRB., IV, S. 245.

téléologique de la nature le fondement de la croyance religieuse qui, au reste, est plus vieille et a des racines plus profondes dans le cœur humain que toute philosophie [1]).

Herbart cependant ne le considère pas comme une démonstration rigoureuse, mais seulement comme une hypothèse vraisemblable [2]).

Il va plus loin dans son éthique. Là, il appelle Dieu « le Centre réel de toutes les idées morales, le Père des hommes, le Maître de l'univers » [3]). En Dieu se trouvent réalisées, d'une façon éminente, les cinq idées morales. « La sainteté de Dieu, sa grandeur, sa bonté, sa justice répondent si manifestement aux idées pratiques, qu'il aurait été possible de les y trouver » [4]). Mais Herbart trouvait antiméthodique de déduire ces idées des attributs de Dieu, car la morale ne peut pas être déduite de la religion. La religion n'est pas la base, mais le couronnement de la morale [5]).

Herbart était indifférent à tout dogme positif.

On pourrait se demander, dit-il, ce que la religion a à gagner à être formulée en concepts spéculatifs. La religion est basée sur l'humilité et sur l'adoration reconnaissante. L'humilité est favorisée par la conviction de notre ignorance. La reconnaissance ne peut être plus grande qu'à l'égard du Créateur de notre existence rationnelle. L'adoration ne peut pas s'élever plus haut que vers Celui qui est le Sublime par excellence [6]).

Il était cependant loin d'être hostile à l'Eglise. Il la considérait au contraire comme nécessaire. De même que la religion est l'achèvement de la morale, de même l'Eglise est le couronnement des États et de l'ordre social [7]). Convaincu des bienfaits de la religion et de l'Eglise, et d'autre part, de l'impuissance de la philosophie à contribuer positivement à l'édification de la croyance religieuse, il assigne cepen-

1) *Einl. in die Phil.*, herausgeg. von Haentsch, S. 292.
2) *Id.*, S. 291.
3) *Ueber die aesth. Darst. der Welt.*, Willmann, I, 3[te] Aufl., S. 106.
4) *Metaphysik*, Kehrb., VIII, S. 247.
5) Voir « Einleitung » de Willmann des Päd. Schr., S. IX.
6) *Einl. in die Phil.*, S. 292.
7) Kehrb., IX, S. 447.

dant à la métaphysique et à la philosophie en général, la tâche de combattre les théories qui s'attaquent aux convictions religieuses [1]).

Lui-même, d'ailleurs, aimait à mettre sa plume au service de la religion, pour la défendre contre le monisme et l'idéalisme ; il blâme énergiquement l'usage arbitraire des notions déterminées par l'Eglise.

Celui qui prend les vases sacrés de l'autel, dit-il, est un sacrilège. Celui qui ne veut pas mériter ce nom, doit s'abstenir de toucher inutilement à un objet quelconque du culte, et à fortiori, s'en interdire tout usage privé. Mais l'Eglise n'a rien qui est plus important que les termes et les expressions, dans lesquels elle a coutume de traduire ses idées... A ce titre, l'Eglise ne peut pas permettre que les termes « rédemption » et « rédempteur » servent à quiconque à son usage privé ; ces termes doivent être employés rigoureusement dans le sens que l'Eglise leur reconnaît [2]).

On pourrait s'étonner que ces idées n'aient pas déterminé Herbart à traiter l'éducation religieuse avec l'ampleur qu'elle mérite. Dans sa pédagogie, on trouve à peine insinué le droit de l'Eglise sur l'enseignement de la religion. On doit remarquer que c'était dans le style de la pédagogie et de l'éthique de l'époque. On trouve, en effet, le même esprit dans l'œuvre de Schleiermacher et même dans la pédagogie catholique du temps [3]).

Néanmoins la philosophie et la pédagogie de Herbart manquent de base religieuse. A ce point de vue, son infériorité vis-à-vis de Pestalozzi est manifeste.

5. Il est de première importance de distinguer dans l'appréciation de Herbart la valeur de son œuvre philosophique et la valeur de son œuvre pédagogique. Malgré les liens multiples qui les unissent dans l'esprit de Herbart, sa pédagogie contient des conceptions propres, des principes propres, des éléments indépendants, et surtout une foule de conseils et de réflexions psychologiques, qui dénotent un esprit d'observation remarquable. A Herbart lui-même, plus qu'à tout autre, s'applique cette idée qui lui était si chère, que les conceptions philoso-

1) *Einl. in die Phil.*, S. 293.
2) Kehrb., IV, S. 576.
3) Willmann, « Einleitung », Päd. Schr., S. XIV.

phiques se corrigent et se rectifient par le contact avec la pédagogie. Avec Willmann [1]), Pesch [2]), Ziehen [3]) et Wolff [4]), nous estimons que, malgré quelques erreurs principielles, il y a dans la pédagogie de Herbart une foule de principes et de données qui ne sont pas logiquement liés avec son système philosophique.

D'autre part, dans la critique de sa philosophie proprement dite, il importe de s'arrêter un moment à l'intérêt historique de l'œuvre de Herbart. Car s'il n'y a plus de philosophes de profession qui se réclament de son système, il y a, dans l'atmosphère philosophique actuelle, des idées qui en dérivent. Ces idées sont surtout d'ordre psychologique.

Les deux grandes conquêtes de la psychologie moderne, dit Wundt, sont, d'une part, la psychologie expérimentale, d'autre part, la psychologie collective... L'idée de Herbart d'une psychologie mathématique a préparé l'introduction de l'expérimentation dans l'observation psychologique ; c'est également dans son école (notamment par Lazarus et Steinthal) qu'est née la psychologie collective [5]).

Si l'on y ajoute que Wundt lui-même lui doit dans une large mesure la formation de son esprit philosophique, on ne trouvera pas exagérée la parole de Ziehen que « Herbart est pour la psychologie ce que Newton est pour la physique, ce que Linné est pour la botanique » [6]), à savoir l'homme qui a clos la période des tâtonnements et a inauguré définitivement la période scientifique.

Mais ces mérites de son œuvre ne peuvent pas nous en voiler les faiblesses. La grande erreur, qui est à la base de tout le système de Herbart, est d'ordre métaphysique. Contre l'idéalisme de Fichte et de Schelling, il affirme à juste titre le réalisme. Mais ses idées sur la réalité comportent une méprise des plus fatales. En effet, en attribuant à la monade une existence absolue, Herbart donne en partage à l'être

1) Willmann, « Einleitung », Päd. Schr., 3te Aufl., S. XXXIII.
2) Pesch, *Institutiones psychologicae*, III, p. 463.
3) Ziehen, *Das Verhältnis der H.'s Psych. zur Phys. u. exp. Psych.*, S. 77.
4) J. J. Wolff, « Herbart » (Roloffs Lexikon der Pädagogik, IIer Band, S. 731).
5) W. Wundt, « Psychologie » in Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Heidelberg, Winter, 1904, Ier B., S. 48.
6) Ziehen, *o. c.*, S. 71.

contingent ce qui est la propriété exclusive de Dieu ; il confond l'existence en soi de la substance avec la perséité. Ce postulat de la « position absolue » des monades, l'amène à leur attribuer la simplicité, à leur dénier toute relation les unes avec les autres, à les soustraire aux contingences temporelles et spatiales, et à nier la réalité du changement. Herbart lui-même semble avoir eu conscience de sa méprise. Il avoue que, dans sa tentative de se construire une théorie sur Dieu, ses principes métaphysiques menaçaient chaque fois de s'écrouler [1]).

Cette erreur métaphysique entraîne des conséquences désastreuses en psychologie. Par le fait même que l'âme est assimilée à une monade simple, la négation des facultés distinctes s'imposait. De là Herbart était acculé à réduire toutes les formes de la vie psychique à une activité unique et à dénaturer singulièrement les éléments primordiaux de la conscience. A ses yeux toute activité psychique se réduit à la vie représentative : la volonté, les sentiments sont assimilés à la vie cognitive ; toute connaissance n'est qu'une modalité de la représentation ; de là sa théorie intellectualiste sur l'ensemble de la vie psychique et sa théorie sensualiste sur la connaissance. Herbart est forcé à considérer la représentation comme un objet indépendant, comme une source d'énergie, comme la seule force qui meut la vie psychique, et d'autre part, à dénier à l'âme elle-même toute activité, toute influence sur le mécanisme des représentations. Sa théorie métaphysique l'amena irrésistiblement à ravaler l'âme à la passivité absolue, et à briser de la sorte l'unité de la vie psychique.

Mais, tout comme en pédagogie, la multiplicité des erreurs principielles n'a pas empêché Herbart d'aboutir à quelques résultats psychologiques importants. « Grâce à une divination géniale et à une observation psychologique remarquable et malgré ses principes et ses méthodes erronés, dit Ziehen, Herbart est souvent arrivé à des résultats très appréciables » [2]).

On a surtout mis en relief l'incompatibilité de sa psychologie et

1) Cfr. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, III. B., S. 619.

2) Ziehen, *o. c.*, S. 75. Cet ouvrage de Ziehen contient la critique la plus approfondie de la psychologie herbartienne.

de sa doctrine morale, et, notamment, l'antinomie du déterminisme psychologique et de la liberté morale [1]). La base même de sa conception, d'après laquelle le sentiment de l'harmonie intérieure, le jugement de goût (Geschmacksurteil), serait la mesure du bien, a été considérée à juste titre comme un acheminement direct vers le subjectivisme [2]). Le fondement de l'obligation morale fait absolument défaut dans son système. La beauté de l'acte moral n'est assurément pas sans influence sur le sentiment et c'est un mérite d'avoir insisté sur la valeur éducative de la représentation esthétique du monde, mais c'est une illusion de croire que le sentiment esthétique du beau moral est un principe qui puisse stimuler l'accomplissement de devoirs dont les plus impérieux ne sont pas faits pour plaire à la nature humaine. Ici surtout la base religieuse était indispensable. Aussi ses premiers disciples se sont-ils empressés de reconstituer la morale de Herbart en harmonie avec les principes du christianisme. Grâce au formalisme qui en est la base, les idées morales élaborées par Herbart pouvaient facilement s'adapter à la morale chrétienne. « Quiconque compare les idées morales de Herbart avec les vérités morales du christianisme et la vie morale du Christ, trouvera toutes les idées de Herbart dans les sentences bibliques, qui les dépassent par leur profondeur et par la solidité de leur base » [3]).

CHAPITRE VII.

La Pédagogie de Herbart.

1. Comme nous l'avons dit, la pédagogie est chez Herbart une partie intégrante de sa philosophie. Ensemble avec la politique, la pédagogie constitue la philosophie pratique. De même qu'il en fait le champ d'application de toute sa doctrine, Herbart l'a choisie pendant toute sa vie comme le terrain où devaient se cueillir les fruits de sa réflexion et de ses recherches.

1) Ostermann, *o. c.*, S. 203.
2) Willmann, *o. c.*, S. 620.
3) Ballauf, *Die Anwendbarkeit der Herbart-Ziller-Stoy'schen Grundsätze*, S. 17.

Pour ma part, écrit-il en 1814, depuis vingt ans je me suis adonné à la métaphysique, aux mathématiques, à des observations, à des expériences et à des recherches, dans le but unique de trouver la base de la vraie culture psychologique. Et ce qui m'a stimulé à ces recherches souvent ardues était en tout premier lieu ma conviction que les lacunes énormes de nos connaissances pédagogiques proviennent en grande partie du défaut de culture psychologique [1]).

Cette idée de la haute importance de la psychologie pour la pédagogie avait déjà été exprimée par Pestalozzi, par Niemeyer et Rousseau; mais il était réservé à Herbart d'élever cette idée à la hauteur d'un principe fondamental et d'en montrer par son propre système toute la fécondité. Willmann a montré comment sa conception de l'éthique a mûri sous l'action de ses préoccupations éducatives, jusqu'à ce qu'il les traduisit dans l'écrit « La Représentation esthétique du monde comme la tâche capitale de l'éducation », où se formule le principe fondamental de la connexion de l'éthique et de l'esthétique [2]). Dans l'évolution de ses propres idées, l'intérêt éthique a été éveillé par l'intérêt pédagogique ; de même l'éthique constitue pour la pédagogie une base indispensable.

Aucun des pédagogues antérieurs n'avait douté de la nécessité de donner au futur éducateur une préparation morale solide et de l'initier à la théorie morale. Mais la morale chrétienne était la base de la conception de la vie, et ils jugeaient inutile de distinguer dans leur théorie pédagogique les valeurs morales et les valeurs religieuses. Au contraire, l'époque critique avait fait de la morale le fondement de la religion. Toute la téléologie traditionnelle de la culture avait été ébranlée ; il importait de la réédifier, de la défendre contre les attaques, de la remettre au point, d'en montrer les bases rationnelles. C'est en ce sens que Herbart a revendiqué le rôle de l'éthique comme science auxiliaire de la pédagogie ; avec la psychologie, elle devait en assurer le caractère scientifique. « La pédagogie comme science, dit-il, dépend de la philosophie pratique et de la psychologie ; l'éthique décrit le but

1) Kehrbach, III, S. 293.
2) Willmann, « Einl. », Päd. Schr., S. XLVII, etc.

de l'éducation ; la psychologie en montre la voie, les moyens et les obstacles » [1]).

La psychologie et l'éthique sont-elles les seules disciplines auxquelles la pédagogie doit faire appel ?

A cette question encore il faut répondre par la négative : la morale et la psychologie ne sont pas à même d'accomplir à elles seules la tâche que Herbart leur assigne ; si Herbart a pu les trouver suffisantes, c'est parce qu'il s'était fait une conception exclusive des buts et des moyens que la pédagogie doit déterminer. Ainsi, tout d'abord, les buts de l'éducation sont trop multiples et trop variés pour pouvoir les embrasser du seul point de vue de l'éthique. La religion a toujours été le couronnement de l'éducation, et toujours l'idéal de la culture a comporté, outre la formation morale, le développement de l'intelligence, du goût, et des aptitudes. La téléologie pédagogique devra, par conséquent, faire appel, non seulement à la morale, mais à la théologie, à la logique et à l'esthétique.

De même les moyens d'éducation ne peuvent se déterminer du seul point de vue psychologique. Quand elle veut embrasser l'homme, tel qu'il est, l'éducation ne peut pas perdre de vue l'importance de son développement physique, et doit s'inspirer dans ce but de la physiologie, de l'hygiène et de la biologie. La culture intellectuelle ne se détermine pas seulement par la connaissance des lois du développement psychologique, mais dépend aussi dans une large mesure de la nature des branches d'enseignement ; elle ne suppose pas seulement la connaissance du sujet, mais aussi la connaissance de l'objet et, en ce sens, la psychologie doit être complétée par la logique et par la théorie de la science. D'autre part, puisque l'individu vit en société, que cette vie sociale est un grand facteur de la culture, et que, de son côté, la culture est un facteur social important, la pédagogie devra faire appel également à la sociologie. En outre, puisque l'éducation opère la tradition de tous les facteurs et de toutes les institutions de la civilisation, puisque par elle s'assure la continuité historique de la vie,

1) *Umriss päd. Vorlesungen*, § 2.

la pédagogie ne pourra rester étrangère à l'histoire de la civilisation et spécialement à l'histoire de son propre développement.

Loin de se borner à la morale et à la psychologie, la pédagogie est donc amenée à faire appel à l'ensemble des disciplines philosophiques ; la portée immense de sa tâche la met en contact avec toutes les branches du savoir.

2. Ces lacunes dans la détermination des sciences auxiliaires de la pédagogie, proviennent chez Herbart de sa conception exclusive du but de l'éducation.

La téléologie éducative est un point de son système sur lequel Herbart semble ne pas avoir été toujours très conséquent. D'une part, ce but est unique ; d'autre part, il parle de buts multiples. Dans son premier ouvrage *Sur la représentation esthétique du monde*, il est dit qu'on peut résumer la seule et unique fin de l'éducation dans le mot « moralité » [1]). De même dans son *Esquisse*, il déclare que « le mot qui désigne tout le but de la pédagogie, c'est la vertu » [2]). Le sous-titre même de la *Pédagogie générale*, déduite du but de l' « éducation », insinue l'unicité du but.

Cependant dans ce même ouvrage, où il aborde *ex professo* la question de l'unité ou de la multiplicité des buts, Herbart écrit : « je suis convaincu que la conception qui met la moralité au-dessus de tout, est bien le point essentiel de l'éducation, sans en être le point de vue unique, qui embrasserait le tout » [3]). Plus loin il affirme encore plus catégoriquement :

> De la nature de l'œuvre de l'éducation ne peut nullement découler l'unité du but pédagogique. L'éducateur représente auprès de l'enfant l'homme futur ; les buts que l'enfant devenu adulte se fixera plus tard lui-même doivent par conséquent être ceux que l'éducateur doit pour le moment fixer à ses efforts ; il doit à l'avance préparer l'esprit de l'enfant à les atteindre avec facilité [4]).

1) *Ueber die aesth. Darst. der Welt*, WILLMANN, I, S. 91.
2) *Umriss päd. Vorlesungen*, Ier Theil, § 8, S. 512.
3) *All. Päd.*, I, Buch 5, S. 260.
4) *Id.*, S. 261.

De là Herbart distingue deux catégories de buts : le but nécessaire, c'est-à-dire la moralité, que l'élève ne pourrait jamais se pardonner d'avoir négligée ; ensuite les buts purement possibles, qui relèvent du libre choix, non pas de l'éducateur, ni de l'enfant, mais de l'homme futur [1]). Par le fait qu'il est impossible de les connaître, ces buts purement possibles ne présentent aucun intérêt pour l'éducateur ; ils lui importent aussi peu que « la couleur que son élève choisira plus tard pour ses vêtements » [2]). L'éducateur ne saurait donc donner à l'enfant le fond de connaissances nécessaires à la réalisation de ses buts futurs. Mais ce qu'il peut, c'est tremper sa volonté, augmenter son activité spirituelle, augmenter la quantité de sa force vive. C'est ce que Herbart exprime dans son principe de « l'intérêt multiple bien équilibré » (Gleichschwebende Vielseitigkeit des Interesses). L'intérêt consiste dans l'activité personnelle, dans la tension de l'énergie spirituelle à se déployer. Cette activité personnelle ne peut pas se déployer dans une direction unique, elle ne peut être exclusive, mais elle doit être variée et multiple. Mais l'intérêt multiple ne peut pas dégénérer dans la multiplicité des occupations, dans l'éparpillement de l'énergie, dans la frivolité ; au contraire, il doit être bien équilibré.

Ce principe de l'intérêt multiple se base sur une considération sociale. Le principe de la division du travail impose à chacun de nous de gérer ses affaires propres, mais ne peut être poussé au point que chacun ignore l'occupation de son voisin. Le principe de l'unité du travail exige qu'il y ait un contact intime entre les diverses occupations sociales, que chacun comprenne au moins les rudiments du travail qui se fait dans son entourage. C'est ce qu'il exprime dans son aphorisme : « tous doivent avoir le goût de tout, et chacun doit exceller dans une spécialité ». Le développement de cette virtuosité est affaire de l'homme futur ; seule la formation du goût de tout est affaire d'éducation [3]).

Notons que Herbart rapproche lui-même son principe de « l'intérêt multiple bien équilibré » du principe de Pestalozzi de « l'harmonie de

1) *All. Päd.*, I, Buch 5, S. 261.
2) *Id.*, S. 237.
3) *Id.*, S. 262.

toutes les facultés » [1]). Comme nous le verrons, l'intérêt multiple sera le but spécial de l'enseignement, tandis que la discipline visera surtout à la moralité ou à l'énergie morale du caractère ».

Il s'agit maintenant de savoir si Herbart considère ces deux buts comme coordonnés l'un à l'autre. L'éthique de Herbart nous donnera la clef de la solution. Nous avons noté que la vertu, pour lui, est constituée de cinq éléments, qu'il appelle les cinq idées morales. Les deux premières, à savoir : la liberté intérieure et la perfection, concernent le fondement individuel de la vertu. Il n'est pas difficile de voir que ces deux idées ont dicté à Herbart le double but de l'éducation. L'énergie morale du caractère répond à l'idée de la liberté intérieure, qui consiste dans l'harmonie entre la conviction et le vouloir. L'intérêt multiple bien équilibré correspond à l'idée de perfection, consistant dans l'harmonie entre l'intensité, l'extension et la concentration de l'activité relative.

Si l'on considère donc la conception éthique de Herbart, le double but qu'il assigne à l'éducation se réduit en réalité à un seul, à savoir à la vertu, en tant qu'elle a des éléments dans l'individu. En ce sens, Herbart pouvait dire avec raison que « la morale seule a le droit de donner des préceptes à la pédagogie, que la morale requiert que la pédagogie soit entièrement à son service » [2]).

C'est ce principe que la morale seule doit fournir les normes de l'éducation, qui constitue la force de la pédagogie Herbartienne. C'est en vertu de ce principe qu'il sera amené à dire que l'enseignement sera éducatif ou qu'il se sera pas. C'est par la même voie qu'il a abouti à l'idée de l'intérêt, qui passe à juste titre comme une des notions les plus fécondes de la pédagogie contemporaine et qu'il a creusé plus à fond le concept de la culture formelle de Pestalozzi.

Mais si ce principe constitue une des pierres angulaires du système, il n'en est pas moins, à un autre point de vue, la cause de sa faiblesse. C'est en vertu de ce principe, en effet, que Herbart s'est affermi dans

1) *All. Päd.*, I. Buch, 5, S. 263.
2) *Id.*, note, S. 264.

sa conviction que la pédagogie doit et peut être traitée uniquement d'après la méthode déductive, ce qui lui fit négliger l'étude des données, des faits et des phénomènes d'éducation, qui non seulement déterminent les procédés pédagogiques, mais ont également une influence considérable sur l'idéal de la culture. Cet exclusivisme moral, d'autre part, introduit dans la pédagogie toutes les erreurs de l'éthique herbartienne. Qu'il nous suffise d'en rappeler une seule : l'exclusion systématique de la religion, qui amène Herbart à exclure totalement l'élément religieux de la téléologie pédagogique.

La téléologie herbartienne n'exclut pas seulement le principe religieux, mais une foule d'autres principes qui avaient été depuis longtemps à la base de l'idéal de l'éducation. Sa conception exclusivement individuelle de la vertu ne laisse pas de place aux fins sociales de l'éducation. Son point de vue moral ne lui permet pas d'apprécier la valeur propre de la culture intellectuelle, ni celle de la culture esthétique. L'exclusivisme moral fait de Herbart un adversaire de l'utilitarisme. Au lieu d'admettre la valeur des motifs utilitaires dans la mesure où ils n'empiètent pas sur la sphère des motifs supérieurs, il les exclut totalement de sa téléologie pédagogique. « L'éducation ne travaille pas en vue d'une profession » [1]). Toutes les aptitudes, qui n'ont pas de caractère moral, sont également exclues.

3. Cette téléologie exclusiviste ainsi que son hostilité à la théorie des facultés pèsent lourdement sur la division de la pédagogie, préconisée par Herbart. A première vue on pourrait s'étonner de ce que nous accordions de l'importance à ce groupement. Cette division, cependant, reflète tellement les idées fondamentales de Herbart, qu'un publiciste très averti a pu dire « qu'elle joue dans le système un rôle presque aussi considérable que ses idées elle-mêmes » [2]).

De par sa psychologie nous savons que Herbart a combattu la théorie des facultés. Tout ce qui, en pédagogie, y touche de loin ou de près, est jeté par-dessus bord. Il en est de même de la division tra-

1) *All. Päd.*, III. Buch, 3. Kap., S. 368.
2) Göckler, *La pédagogie de Herbart*, p. 321.

ditionnelle de la pédagogie en éducation physique, intellectuelle et morale, qui ne pouvait obtenir son adhésion, parce qu'elle se prévaut de cette même théorie. Sa propre psychologie, pour laquelle la vie psychique se résout en un mécanisme de représentations, et sa téléologie de l'éducation, pour laquelle la vertu est le but unique, lui inspirent une division également tripartite, à savoir : le gouvernement, l'enseignement et la discipline (Regierung, Unterricht, Zucht).

Dans l'examen de chacune de ces parties, nous aurons l'occasion d'en apprécier la valeur respective. Ici, nous voudrions uniquement mettre en lumière le défaut capital de la division herbartienne.

C'est un fait, attesté par l'histoire, que tous les pédagogues qui s'inspirent d'une psychologie intellectualiste, n'ont pas su apprécier à sa valeur l'importance de l'éducation physique. Herbart était d'autant plus exposé à cette méprise que sa téléologie exclusivement morale devait réduire considérablement la valeur éducative du développement systématique du corps. En fait, Herbart a dû avouer que « l'éducation physique est un domaine pour lequel la pédagogie n'a pas de principes » [1]). Il ne peut faire de doute que sa conviction, d'après laquelle la psychologie et la morale sont les seules sciences auxiliaires de la pédagogie, a également poussé à l'exclusion de l'éducation physique, car « les principes de l'hygiène, dit-il, sont d'ordre biologique » [2]).

Mais son sens profond de la réalité lui fait reconnaître en plusieurs endroits, que la santé et la souplesse physique sont des conditions de la vigueur morale. « Les natures maladives se sentent dépendantes, dit-il ; seules les natures robustes savent vouloir » [3]). Et ailleurs : « Pour pouvoir supporter le plein effet d'une culture morale complète, l'enfant a besoin d'une santé parfaite ; on ne peut guère faire d'éducation lorsqu'on a un état maladif à ménager : cette raison suffirait à elle seule pour faire comprendre qu'un genre de vie réglé par l'hygiène est la base et la condition première de l'éducation » [4]).

1) *All. Päd.*, III. B., § 27, S. 367.
2) Vgl. *Einl. in die Phil.*, § 163.
3) *All. Päd.*, III. B., § 27, S. 367.
4) *Id.*, V. B., § 26, S. 386.

On pourrait multiplier les citations, dans lesquelles Herbart accuse la valeur éducative d'une formation, pour laquelle son système « n'a pas de principes ». Nous trouvons ici un exemple frappant de cette « inconséquence heureuse » [1]) dans son œuvre pédagogique, en vertu de laquelle sa vue concrète de la réalité l'entraîne bien souvent à dépasser les limites trop restreintes de ses principes et à corriger ses erreurs théoriques.

De cette erreur de Herbart se dégage également une leçon. Les conséquences de Herbart nous permettent de croire que, s'il avait décisivement suivi la voie inductive, la réalité des faits l'aurait amené à admettre, avec le plus clairvoyant de ses disciples, la division tripartite, basée sur la psychologie aristotélicienne, à savoir : l'éducation physique, intellectuelle et morale » [2]).

4. Malgré l'exclusion de la culture physique, Herbart parvient cependant à distinguer trois fonctions capitales dans l'œuvre de l'éducation, à savoir : le gouvernement, l'enseignement et la discipline.

Examinons tout d'abord ce qu'il entend par la première de ces fonctions, notamment : « le gouvernement des enfants » (Regierung der Kinder). Le but du gouvernement, c'est le maintien de l'ordre extérieur. Herbart le base sur la considération psychologique suivante :

> L'enfant vient au monde dénué de volonté, par conséquent incapable d'aucune relation morale... Ce qui se développe tout d'abord chez lui n'est pas une vraie volonté, capable au besoin de se décider : ce n'est encore qu'une fougueuse pétulance, qui l'entraîne dans un sens ou dans l'autre ; c'est donc un principe de désordre, qui blesse les institutions établies par les adultes et expose la personnalité future de l'enfant lui-même à toutes sortes de dangers. Il faut que cette pétulance soit domptée [3]).

C'est le gouvernement qui a pour objet de dompter cette pétulance. Puisqu'il s'adresse à l'enfant, qui n'a pas de vraie volonté, le

1) Willmann, *Aus Hörs. u. Schulstube*, 2te Aufl., 1912, S. 37.

2) Id., *Die Fundamentalbegriffe der Erziehungswissenschaft.* I. Jahrb. des Vereins für christl. Erzieh. Kempten, Kösel, 1908.

3) *All. Päd.*, I. B., § 2, Ier B., S. 249.

gouvernement ne peut pas être considéré comme l'éducation proprement dite. Herbart n'a cessé de l'opposer à l'éducation. Déjà pendant son préceptorat, il écrit : « je gouverne au lieu d'éduquer. Le gouvernement n'est qu'un mal nécessaire, préférable cependant à l'anarchie. Mais il affaiblit, il étouffe l'énergie ; l'éducation, au contraire, dirige et ennoblit » [1]). Plus tard il aime à dire que « le gouvernement envisage le présent, tandis que l'éducation envisage l'avenir » [2]). Il ne craint pas de déclarer que « le gouvernement n'a pas de but à atteindre dans l'âme de l'enfant ; il doit uniquement tendre à maintenir l'ordre » [3]).

Cette opposition entre le but du gouvernement et celui de l'éducation est d'autant plus étonnante, quand on considère l'importance des moyens que Herbart met à la disposition du gouvernement pour le maintien de l'ordre extérieur. Ces moyens sont : l'occupation des enfants, la surveillance, le commandement et la défense ; l'application de ces moyens présuppose l'autorité et l'amour. On remarque que ce sont des moyens traditionnels, dont se sert l'éducation proprement dite. Aussi Herbart se voit-il forcé d'avouer que la distinction entre l'éducation et le gouvernement est théorique et « qu'il est malaisé de les isoler en pratique » [4]).

Que faut-il penser de cette conception herbartienne du gouvernement ? Nous n'hésitons pas à dire qu'elle manque absolument de fondement. Tout d'abord, l'enfant n'est pas dénué de volonté, comme le prétend Herbart. Mais l'erreur fondamentale de sa théorie consiste dans l'assertion que les mesures, que l'on prend en vue de maintenir l'ordre, « n'ont pas de but à atteindre dans l'âme de l'enfant », et n'ont par conséquent aucune influence éducative immédiate. L'erreur est manifeste. On se demande, en effet, comment il serait possible d'appliquer un des moyens signalés par Herbart, sans agir sur l'enfant quelque jeune qu'il soit, sans cultiver en lui le respect de la règle, la soumission, l'obéissance, la maîtrise de soi et toutes les autres vertus

1) *Dritter Bericht an Herrn von Steiger*. Bd. I, S. 44.
2) *Umriss Päd. Vorl.*, II^er B., S. 542.
3) *All. Päd.*, I. Buch, § 6, Ier B., S. 250.
4) *Id.*, § 1, S. 248.

qui sont à la base de la morale. « Personne ne saurait nier, dit Rein, que toutes ces mesures extérieures, comme maintenir l'ordre, faire du dressage, habituer l'enfant à la stricte obéissance, à l'activité, à l'observation des règles les plus élémentaires de la vie sociale, ont dans leur ensemble une influence extraordinaire sur la conduite morale des enfants et sont plus que la condition essentielle à l'établissement de la moralité dans l'élève » [1]). Au reste, la pédagogie contemporaine, et spécialement les travaux de Foerster ont accusé à tel point la valeur éducative des moindres détails de la vie scolaire qu'un gouvernement « non éducatif », tel que le conçoit Herbart, est indéfendable.

5. L'enseignement est, pour Herbart, le moyen éducatif par excellence. Sa conception se résume en ces mots : « Je ne puis me faire une idée de l'éducation sans instruction ; et inversement, je ne reconnais point d'instruction qui ne soit éducative » [2]). Ainsi donc, l'enseignement est entièrement au service du but suprême de l'éducation, qui est l'énergie morale du caractère. Cependant, outre ce but général de l'ensemble de l'éducation, Herbart assigne à l'enseignement un but secondaire propre, à savoir : l'intérêt multiple. Ce double but impose à la didactique une double tâche. En effet, pour pouvoir contribuer à former le caractère moral, les multiples matières d'enseignement devront être élaborées par l'élève, de façon à constituer une unité, car, sans unité, le caractère est impossible. D'autre part, pour répondre au second but, il ne suffira point que l'étude des matières étende le savoir de l'élève ; ces matières devront être appropriées et assimilées à tel point qu'elles soient un élément actif de sa vie spirituelle, qu'elles éveillent en lui l'intérêt, qui est le mobile du vouloir et par conséquent un élément du caractère. Considérant cette double tâche, la quintessence de la didactique de Herbart peut se synthétiser dans la formule : « De la multiplicité à l'unité ; du savoir au vouloir ».

Voyons d'abord comment Herbart s'y prend pour résoudre la première tâche : harmoniser la multiplicité des matières d'enseignement

1) Rein, *Pädagogische Studien*. I. Heft, S. 32.
2) *All. Päd.*, Einleitung, § 16, Bd. I, S. 237.

avec l'unité du caractère. Cette antinomie ne peut être surmontée qu'en faisant appel à un chaînon intermédiaire, que Herbart trouve dans ce qu'il appelle le « cercle d'idées » (Gedankenkreis) ou « cercle de représentations » (Vorstellungskreis). C'est une unité intellectuelle ou mentale que l'enseignement peut établir dans la vie psychique de l'élève; l'enseignement ne peut pas atteindre directement l'unité morale de caractère, mais, par ce « cercle d'idées », il pose les bases de l'unité morale. Pour établir ce « cercle d'idées » dans l'âme infantile, il s'agira de découvrir dans la multiplicité des matières d'enseignement leur contexture, leurs relations, leurs points de contact, de façon à les organiser et à les concentrer autour d'idées et de représentations centrales. De cette façon l'enseignement « placera au centre de la vie psychique une masse bien articulée de connaissances, de réflexions, de sentiments, d'une telle autorité, et ayant tant de contact avec tout ce que le cours du temps pourrait encore y ajouter, que rien ne puisse se passer devant elle sans être aperçu, et qu'aucun nouvel élément ne puisse s'établir sans s'harmoniser avec elle » [1]).

Cette conception du « cercle d'idées » a eu pour résultat, d'une part, d'accuser l'importance de la concentration et de l'harmonisation des matières, et, d'autre part, de mettre en lumière la nocivité de l'éparpillement et de l'incohérence des notions qu'on veut inculquer à l'élève.

Mais pour cette unité de la vie psychique, il ne suffit pas de concentrer les diverses matières, il faut surtout les souder aux idées que l'élève apporte à son entrée à l'école, les greffer sur ses connaissances spontanées, que l'expérience lui a fournies. L'activité de l'élève, par laquelle il s'assimile une nouvelle connaissance par l'intermédiaire de celles qu'il avait acquises antérieurement, est ce que Herbart appelle « l'apperception ». Provoquer l'apperception de l'élève sera donc le grand moyen d'assurer, à travers la période scolaire, l'enchaînement, la cohérence et l'unité du « cercle d'idées ».

Cette harmonisation de la multiplicité et de l'unité ne doit pas seulement être l'idée directrice de l'enseignement dans son ensemble;

1) *All. Päd.*, III. Buch, § 5, I[er] Band, S. 376.

cet impératif didactique s'impose à la moindre notion qu'il s'agit d'inculquer. A cet effet, Herbart a dressé un procédé didactique, dont son élève Ziller a vulgarisé la pratique sous la dénomination des « degrés formels » (Formalstufen). Il s'agit tout d'abord de donner à l'élève une représentation claire et nette de l'objet, dont il s'agit ; on y parvient au moyen de la perception, de l'apperception et de l'analyse; c'est la première étape, appelée par Herbart la « clarté » (Klarheit). Ensuite il s'agit de dégager le général du particulier, l'abstrait du concret, la règle de l'exemple, la notion de la chose, la loi du phénomène. Ce sera l'objet des deux degrés suivants. Conformément à sa psychologie sensualiste, Herbart attache beaucoup d'importance à la comparaison, à la liaison de la représentation nouvelle avec le plus grand nombre possible de représentations de même nature ; le concept, en effet, n'est qu'un abrégé de représentations de même nature. Cette étape de rapprochement et de liaison des représentations est appelée « association » (Assoziation). L'association suit le dégagement du concept, son expression verbale, son incorporation dans l'ensemble du savoir. C'est l'étape appelée « le système » (System). La quatrième étape comporte l'application, l'exercice ; elle s'appelle « la méthode » (Methode).

6. Un second précepte fondamental de la pédagogie herbartienne subordonne tous les efforts de la formation à l'unité du caractère. Il faut aller « du savoir au vouloir ».

Ici encore, Herbart cherche les chaînons par lesquels la vie cognitive est reliée à la vie volitive. Celui qu'il a le plus vivement mis en lumière, c'est ce qu'il appelle « l'intérêt ». L'intérêt, en effet, n'est plus un savoir et, d'autre part, il n'est pas un vouloir. Il est un vouloir-connaître : il implique une tendance à conserver, à étendre et à approfondir les connaissances acquises [1]).

L'enseignement s'exerce dans un double domaine, l'expérience et le commerce des hommes (Umgang). Herbart distingue deux genres

1) *Umriss päd. Vorles.*, § 62, II. Band, S. 500.

d'intérêt : l'intérêt de la connaissance et la participation (Teilnahme). Chacun de ces deux genres d'intérêt donne lieu à trois espèces, d'après l'angle sous lequel ils considèrent leur domaine respectif. L'intérêt de connaissance, se portant sur la multiplicité des objets de l'expérience, est l'intérêt empirique ; s'il recherche les lois et les principes des choses et des phénomènes, il prend le nom d'intérêt spéculatif ; et il sera esthétique, en tant qu'il recherche la beauté de la nature. De même la participation peut avoir pour objet ou l'individu, ou la société ou la Divinité ; il sera respectivement appelé : intérêt sympathique, social ou religieux.

La tâche propre de l'enseignement sera la culture de ces diverses espèces d'intérêt. Dans la mesure où il parvient à les éveiller, il orientera l'élève dans les divers domaines. Nous avons signalé plus haut l'importance que Herbart a accordée à l'équilibre des divers intérêts. Dans sa théorie de l'enseignement, Herbart, cependant, a particulièrement insisté sur la culture de l'intérêt esthétique. Il y était amené, d'une part, par le fait que cette culture avait été négligée par ses devanciers ; d'autre part et surtout, parce que, d'après ses vues, cet intérêt était très intimement lié à l'intérêt sympathique, social et religieux, et était plus que tout autre en connexion avec le caractère moral, but suprême de l'éducation. En exposant le rapport doctrinal de Herbart et Pestalozzi, nous avons suffisamment insisté sur ses vues à ce sujet, pour ne plus devoir y revenir.

7. Cette synthèse sommaire de la didactique herbartienne ne nous permet pas de faire ressortir l'abondance des conseils pratiques, qui s'étale à travers tous ses écrits. Partout l'on admire son esprit d'observation psychologique. Ses idées théoriques, d'autre part, ont été fécondes. Les deux formules : de la multiplicité à l'unité, du savoir au vouloir, synthétisent les problèmes fondamentaux de la didactique de façon précise et originale. Les concepts du cercle d'idées et de l'intérêt appartiennent aux idées organiques de la pédagogie contemporaine.

L'intellectualisme lui a fait exagérer la valeur éducative de l'ensei-

gnement. Les textes abondent dans lesquels il affirme que l'instruction est la tâche suprême de l'éducation. « La culture du cercle d'idées, dit-il, est la partie essentielle de l'éducation... Les limites du cercle d'idées sont des limites pour le caractère » [1]. » L'éducation du caractère réside surtout dans l'éducation des idées » [2]. « Des hébétés ne sauraient être vertueux » [3]. Ce restera toujours le mérite de Herbart d'avoir souligné, plus énergiquement que quiconque avant lui, que le rôle de l'enseignement n'est pas circonscrit par les limites de la vie cognitive, mais que l'instruction exerce son influence sur la culture de l'homme tout entier. Mais une psychologie plus complète nous apprend que les idées seules ne déterminent pas la volonté, et qu'en plusieurs cas, la vie volitive à plus d'influence sur la manière de penser que la pensée n'en a sur le caractère.

Le but éducatif que Herbart assigne à l'enseignement n'est pas seulement trop élevé, il est aussi trop exclusif. La vertu doit être le couronnement de l'instruction et à ce point de vue l'enseignement éducatif de Herbart est assis sur une base solide. D'autre part, l'intérêt multiple a ouvert à la culture intellectuelle un champ que l'enseignement ne pourra plus laisser en friche. Mais à côté de ce but suprême, à côté de cette culture de l'intérêt, il faut réserver une place pour les motifs moins nobles, il est vrai, mais qui n'ont pas moins de force pour stimuler les hommes à l'activité intellectuelle. Aux yeux de Herbart « tout ce que l'on apprend en vue du gain ou du gagne-pain, tout ce que l'on apprend par amour, toute étude où l'on ne se soucie pas de la question si par elle l'homme devient plus ou moins vertueux » [4]) est exclu du domaine pédagogique.

Nous avons déjà suffisamment mis en lumière l'absence de l'élément religieux, pour ne pas devoir insister ici sur le fait que, outre les motifs moins élevés, Herbart exclut également le motif le plus noble de

1) *All. Päd.*, III, Buch 4, Kap. 19, 21. Päd. Schr., I, S. 368.
2) *Id.*, 32, S. 369.
3) *Umriss*, II. Kap., § 64. Päd. Schr., II, S. 534.
4) L. Habrich, *Psychologie pédagogique. I. La faculté cognitive.* Liège, Dessain, 1912, pp. 211-213.

l'étude, qui est celui de travailler au développement des talents dont le Créateur nous a doués pour accomplir les tâches qu'il nous assignera dans la vie.

Après cette critique de sa téléologie, examinons maintenant sa conception du processus didactique. Nous avons déjà noté la valeur en soi des deux impératifs, qui synthétisent la didactique herbartienne, mais, dans son système, ils sont associés à différentes erreurs de psychologie. Le nominalisme perce dans sa conception de la première loi de la multiplicité à l'unité. Herbart parle, sans les distinguer, du cercle des représentations et du cercle d'idées. Cette même confusion de l'image et du concept se retrouve dans sa théorie de l'apperception, qui ne distingue pas entre l'apperception qui rend l'objet représentatif et celle qui le rend intelligible. Cette erreur s'est glissée surtout dans sa conception des étapes didactiques. Si le concept n'est qu'un abrégé d'images, une « image commune », il devra nécessairement se former au moyen de la comparaison. De ce chef, l'association ou la comparaison est pour Herbart le procédé didactique par lequel on inculque à l'élève le concept abstrait d'une chose. Des herbartiens mêmes reconnaissent aujourd'hui, avec la psychologie aristotélicienne, qu'un seul objet suffit à l'élaboration du concept, que la comparaison, loin d'être le moyen unique, n'est qu'un procédé occasionnel pour la formation du concept, et qu'elle ne garde sa valeur que pour préciser et éclaircir des concepts déjà existants.

La seconde loi, « du savoir au vouloir », est entachée surtout d'intellectualisme. En soi, l'idée de chercher les chaînons intermédiaires de la vie cognitive et volitive est hautement louable, et elle fait la valeur de la théorie de l'intérêt. Mais l'intérêt seul ne pourrait suffire. Outre l'intérêt, il y a le but, le savoir-faire et surtout le travail scolaire.

En plus et surtout, quelle que soit la manière dont on tâche de combler l'abîme entre les deux formes de la vie psychique, on se heurtera toujours à la spécificité essentielle de leur nature, à l'antinomie de leurs lois de développement, bref, à l'irréductibilité foncière de ces deux activités. De même que le pédagogue cherche à agir immédiatement sur la vie cognitive, de même il doit chercher les moyens d'influencer

directement la vie volitive, tout en utilisant en outre les divers intermédiaires qui relient le savoir au vouloir.

8. La didactique est de loin la partie centrale de l'œuvre pédagogique de Herbart. Pour être complet, cependant, il nous reste à dire un mot du troisième moyen d'éducation, qu'il appelle « la discipline » (Zucht).

La discipline est une fonction pédagogique connexe à celle du gouvernement. Le gouvernement vise le présent, l'ordre extérieur ; la discipline, au contraire, vise l'avenir, la formation de l'âme même de l'enfant [1]).

Avec le gouvernement, la discipline constitue donc chez Herbart ce que nous avons coutume d'appeler la pédagogie proprement dite ou la théorie de l'éducation comme telle, par opposition à la didactique, qui est la science de l'instruction.

Dans la critique de la notion herbartienne du gouvernement, nous avons signalé comment Herbart a fait erreur en admettant que la réglementation du travail et de la vie scolaire, que le maintien de l'ordre extérieur puisse ne pas exercer une influence éducative sur les enfants. Le gouvernement exercera toujours une influence éducative.

Herbart n'a pas davantage réussi à assurer l'autonomie de la discipline vis-à-vis de la didactique. A la discipline, il est vrai, il assigne le but général de l'éducation, à savoir « l'énergie morale du caractère » ; il met à sa disposition une foule de moyens propres, mais, en fait, il avoue que « la tâche la plus importante de la discipline est de préparer, de favoriser et de soutenir l'enseignement » [2]).

De même que l'éthique est la partie la plus faible de son œuvre philosophique, de même sa théorie sur l'éducation morale est la partie la plus faible de sa pédagogie. Son idée de « l'enseignement éducatif » reste la contribution la plus importante qu'il ait fournie sur ce terrain.

1) *Allg. Päd.*, III, Kap. 6. Päd. Schr., I. B., S. 379.
2) *Umriss,* Kap. II, S. 141. Päd. Schr., Bd II, S. 576.

CONCLUSIONS.

Il nous reste à dégager de cette étude quelques conclusions relatives à la solution de l'alternative : « Pestalozzi ou Herbart ».

C'est en vue de ce débat que nous nous sommes attaché à donner un exposé systématique de la doctrine de Pestalozzi et que, à l'endroit de Herbart, nous nous sommes borné aux principes fondamentaux. Les controverses actuelles, en effet, ont surtout mis en lumière la richesse des idées de Pestalozzi et la fragilité des principes de Herbart.

Dans ce qui précède, nous avons suffisamment mis en lumière la valeur et la faiblesse de l'œuvre de Herbart. Quant à Pestalozzi, le jugement que Herbart a porté sur sa méthode vaut pour l'ensemble de sa pédagogie : « Pestalozzi a posé les bases de toute pédagogie ultérieure ».

Plus que toute autre discipline, la pédagogie est un terrain où se posent, dans toute leur complexité, les questions primordiales de notre existence ; de ce chef, les systèmes pédagogiques s'élaborent non seulement en fonction d'une conception générale de la vie, mais même en fonction des tendances, des convictions et du tempérament du pédagogue. Cette considération suffit à montrer qu'en pédagogie surtout, l'esprit humain est exposé à l'exclusivisme, et que l'œuvre de l'individu a besoin d'être complétée par celle des autres.

A ce point de vue, l'alternative, qui nous occupe, se résout d'elle-même, en principe, dans la formule « Pestalozzi et Herbart ». Les faits aussi militent en faveur de cette solution. Comme nous avons eu l'occasion de le remarquer, en plusieurs points, Herbart fait sienne la théorie de Pestalozzi, tout en l'adaptant à son but à lui, qui était la culture supérieure.

Mais, indépendamment de ces doctrines communes, les deux systèmes sont appelés à se compléter l'un l'autre. Tout d'abord Herbart doit être complété par Pestalozzi pour ce qui concerne la place centrale de l'éducation de la volonté, la valeur de l'induction comme méthode d'investigation pédagogique, la nécessité de la culture des aptitudes et

le rôle social de la culture. De son côté, Pestalozzi doit être complété par Herbart pour ce qui concerne le fondement philosophique de la pédagogie, la culture de l'intelligence et l'utilisation de l'enseignement comme facteur éducatif. Nous avons dit la vogue dont jouit à nouveau Pestalozzi; nous n'avions pas besoin d'en dire autant pour Herbart, dont le prestige s'impose à quiconque s'intéresse à la littérature pédagogique contemporaine. Les œuvres de ces deux pédagogues restent dominantes dans la pédagogie moderne ; ils ont inspiré nos systèmes d'enseignement, nos méthodes et la plupart de nos conceptions pédagogiques.

Mais on ne saurait reprendre servilement leurs systèmes. Beaucoup plus que la philosophie, la pédagogie est mêlée aux mouvements qui impriment de nouvelles orientations à la vie humaine. A plusieurs points de vue, les exigences contemporaines ne sauraient s'accommoder de ces systèmes dans leur ensemble. Les lacunes en deviendront de jour en jour plus manifestes ; ce sont : la méconnaissance presque absolue de la culture physique, de la culture sociale, le culte exagéré du formalisme, le manque de base expérimentale, l'absence de l'esprit positivement chrétien. Si on peut parler d'un retour à Pestalozzi et à Herbart, ce sera en ce sens que celui qui veut s'initier à la pédagogie moderne et approfondir sa culture pédagogique, doit passer par l'étude de ces deux systèmes. Soyons reconnaissante pour ce qu'ils nous ont donné, nous ressouvenant des paroles de Goethe : « La postérité ne peut pas être trop difficile dans l'appréciation des œuvres des grands maîtres, elle ne peut pas exiger de leur part la solution de problèmes qu'elle-même n'aurait pas soulevés si ces grands maîtres ne lui avaient pas légué leurs œuvres » [1]).

1) *Werke*, Ausg. letzter Hand, 1830, XXXVII, S. 62.

TABLE DES MATIÈRES

VI

P. NÈVE

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE

A LA VEILLE DE LA GUERRE

LA

PHILOSOPHIE FRANÇAISE

A LA VEILLE DE LA GUERRE

PAR

PAUL NÈVE
Chargé de cours à l'Université de Liége

Il n'y a pas encore une philosophie d'après-guerre, je veux dire que les philosophes n'ont pas encore fait leur profit des leçons qui se dégagent de la guerre pour la pensée philosophique. Que cette terrible tourmente, qui a vraiment presque tout remis en question des façons de penser et de sentir, ait été pour la philosophie une épreuve et une expérience dont il faudra qu'elle tienne compte et qui ne seront pas sans influencer désormais son développement et son orientation, cela ne paraît pas douteux. Aussi nous éprouvons quelque hésitation à parler de la philosophie contemporaine et nous sentons que nous devons en parler au passé quand nous voulons marquer l'orientation qu'elle accusait à la veille du grand conflit.

Et cependant il ne s'agit pas encore d'écrire l'histoire de la philosophie française depuis le début du XXe siècle. Malgré le silence des années de la guerre, la philosophie d'aujourd'hui, celle qui lentement s'élabore dans la pensée et dans le cœur des « enfants de la tourmente »,

continue sans doute et prolonge la philosophie d'hier. Et dès lors, s'il est vrai que rien n'est plus vain que les essais de synthèse historique au sujet d'événements dont on est l'acteur ou le témoin, ce serait une entreprise téméraire autant qu'inutile, de vouloir retracer l'histoire définitive de la pensée philosophique en France, pendant les premières années du siècle. Nous ne pouvons pas, en effet, préciser dès maintenant, la place qu'occuperont dans l'histoire de la philosophie, les œuvres qui menaient le mouvement, car d'abord, ces œuvres ne sont pas toutes achevées et puis surtout, nous ne pouvons pas encore juger de la profondeur où a pénétré l'influence qu'elles ont exercée.

Aussi notre intention n'est pas d'exposer cette histoire, ni même d'en définir les grandes lignes, mais plus modestement et plus simplement de montrer comment la philosophie française s'orientait, à la veille de la guerre, autrement qu'elle ne le faisait pendant la seconde moitié du XIXe siècle et je voudrais indiquer, en quelque sorte, les coordonnées intellectuelles des façons de penser qui ont caractérisé en France, le début du XXe siècle.

A la veille de la guerre et depuis quelques années, la pensée française dessinait un mouvement tournant, ou, si l'on veut et pour reprendre une expression un peu pompeuse mais très adéquate, la pensée française était à un tournant de son histoire ; elle s'écartait, pour ainsi dire, brusquement de ce qui avait été son dogme quelques années auparavant et elle s'acheminait vers des principes tout à la fois nouveaux et anciens qui la rapprochaient, à son insu, de très lointains devanciers.

Pour montrer cela, j'ai à définir le dogme intellectuel dont on s'écartait, comment on le sapait par la base et par quoi on voulait le remplacer.

Ce dogme, c'est ce qu'on a appelé le *scientisme*, — d'une appellation dont la fortune est récente et qui désigne non pas tant une doctrine qu'une certaine manière de penser, une attitude de l'intelligence et une disposition du sentiment.

Le scientisme c'est la confiance illimitée dans les progrès de la science, c'est la certitude tranquille que la science ne faillira pas aux promesses qu'elle semble donner quand on considère les promesses

qu'elle a tenues, c'est la conviction dédaigneuse qu'en dehors de la science il n'y a qu'illusion et duperie.

Il n'est pas étonnant dès lors de trouver, parmi les pontifes du scientisme, des philosophes qui, par ailleurs, ne laissent pas d'être très éloignés les uns des autres. Il ne faudrait pas tenir pour disciples d'une même école et pour adeptes d'un même système les trois penseurs dont je vais dire quelques mots et en qui l'on peut voir, me semble-t-il, les maîtres du scientisme, à savoir, Auguste Comte, Renan et Taine. Il y a entre eux des différences radicales, mais ils ont vulgarisé des façons de penser analogues et qui ont concouru au même résultat.

La « loi des trois états », dans la philosophie d'Auguste Comte, a été ce qu'on pourrait appeler le point de départ du scientisme. Elle signifiait pour l'intelligence humaine, la nécessité de renoncer à l'explication théologique et à l'explication métaphysique des choses. Il est aussi vain de vouloir rendre raison des phénomènes par l'action de divinités transcendantes aux êtres de la nature que par l'action de forces ou de vertus qui leur seraient immanentes. Il faut abandonner la recherche de l'absolu ou des causes dernières parce qu'elles échappent aux prises de l'observation et il faut s'en tenir à la constatation des faits, et à l'indication des rapports de similitude et de succession que l'expérience révèle entre eux. Cet état positif de la connaissance, succédant à l'état théologique et à l'état métaphysique est l'état définitif dans quoi doit se fixer la science parce que c'est le seul dans lequel l'esprit humain pourra fournir une explication valable des choses. De là cette volonté, chez Auguste Comte, d'écarter résolument la philosophie traditionnelle qui prétendait toucher à l'absolu. Seules auront droit de cité une philosophie et une science positives qui s'interdiront la recherche du dernier pourquoi des êtres.

Sans doute, ce n'est pas là tout à fait du scientisme, tel que nous le définissions plus haut, mais c'en est cependant l'affirmation essentielle qu'il n'y a rien d'utile en dehors de la science positive. Et puis c'est surtout du scientisme en puissance, que l'influence exercée par la philosophie d'Auguste Comte a largement développé pendant la seconde moitié du XIX[e] siècle sous les espèces d'une attitude d'esprit toute de

mépris pour la philosophie spiritualiste et métaphysique, toute de respect, j'allais dire de fétichisme, pour les sciences positives. Et l'on conçut alors les plus belles espérances ; la science ne devait désormais s'interdire aucune ambition. On parla de ses progrès avec une ferveur enthousiaste. « La science, écrivait Renan, restera toujours la satisfaction du plus haut désir de notre nature : la curiosité, elle fournira toujours à l'homme le seul moyen qu'il ait pour améliorer son sort ». Et en un autre endroit, il esquissait l'avenir de la science de cette façon qui a été le rêve de tous ses dévots : « Organiser scientifiquement l'humanité, tel est le dernier mot de la science moderne, telle est son audacieuse mais légitime prétention ».

Renan, cependant, n'était à proprement parler ni un savant ni un philosophe ; l'exégèse et l'histoire où il s'est spécialisé, il les a traitées en littérateur et c'est pourquoi il a tant contribué à la diffusion de l'esprit scientiste sans en avoir été vraiment le théoricien. C'est à Taine que revient ce titre et c'est à son influence que la philosophie française de la fin du XIXe siècle doit d'avoir été si nettement et si résolument férue d'intellectualisme radical. Scientiste, Taine l'a d'abord été par sa méthode qui n'admet au travail philosophique que l'entendement pur, j'entends la raison raisonnante travaillant sur les données des sens. Nul n'a été plus éloigné que lui de faire, comme Pascal, une place dans le domaine de la connaissance, à l'esprit de finesse venant suppléer et compléter l'esprit de géométrie. Il n'aurait certes pas compris ce précepte d'Ollé Laprune : qu'il faut aller à la vérité avec toute son âme. Il a lumineusement défini son point de vue, dans ce passage célèbre des *Philosophes classiques :* « Je fais deux parts de moi-même : l'homme ordinaire qui boit, qui mange, qui fait ses affaires, qui évite d'être nuisible et qui tâche d'être utile. Je laisse cet homme à la porte. Qu'il ait des opinions, une conduite, des chapeaux et des gants comme le public : cela regarde le public. L'autre homme, à qui je permets l'accès de la philosophie, ne sait pas que ce public existe. Qu'on puisse tirer de la vérité des effets utiles, il ne l'a jamais soupçonné. A vrai dire, ce n'est pas un homme, c'est un instrument doué de la faculté de voir, d'analyser et de raisonner... « Mais vous allez rendre les Français révolution-

» naires ! — Je n'en sais rien. Est-ce qu'il y a des Français ? » Là dessus, il continue notant, décomposant, comparant, tirant les conséquences pendues au bout de ses syllogismes, curieux de savoir ce que du fond du puits il ramène à la lumière, mais indifférent sur la prise, uniquement attentif à ne pas casser la chaîne et à ramener le seau bien plein. Il ôtera peut-être quelque chose à la certitude, peut-être beaucoup, peut-être tout, peut-être rien. Peu lui importe ; il n'ôtera rien à la vérité ».

Cette mutilation sereine et résolue de l'être pensant, cette manière d'ascétisme scientifique semblaient à Taine la condition essentielle de la recherche philosophique. Par l'isolement de la raison il voulait mettre l'esprit humain à l'abri des préjugés et des passions et il espérait réaliser ainsi l'idéal d'une science qui n'admît rien que le syllogisme ne pût couler dans la forme rigide de ses déductions.

Mais le scientisme de Taine n'a pas consisté seulement dans une méthode ; il est, en somme, le dernier mot de sa doctrine qui est l'affirmation la plus nette, la plus conséquente, la plus obstinée de ce qui fait le fond même du scientisme, à savoir le dogme déterministe, sous l'empire duquel Taine entrevoit l'avenir de la science comme la réalisation certaine des espérances les plus hardies que l'homme puisse concevoir au terme de son effort intellectuel. Il y a dans les *Philosophes classiques* quelques pages tout à fait explicites à cet égard et dont je dirais volontiers qu'elles sont l'évangile du scientisme. Après avoir montré comment on peut organiser les faits que nous livre l'expérience, Taine continue : « Les faits se sont réduits, les formules les ont remplacés ; le monde s'est simplifié, la science s'est faite. Seules, cinq ou six propositions générales subsistent... Nous attachons nos yeux sur ces définitions souveraines ; nous contemplons ces créatrices immortelles, seules stables à travers l'infinité du temps qui déploie et détruit leurs œuvres, seules indivisibles à travers l'infinité de l'étendue qui disperse et multiplie leurs effets. Nous osons davantage : considérant qu'elles sont plusieurs et qu'elles sont des faits comme les autres, nous tâchons d'y apercevoir et d'en dégager par la même méthode que chez les autres, le fait primitif et unique d'où elles se déduisent et qui les

engendre. Nous découvrons l'unité de l'univers et nous comprenons ce qui la produit... Elle vient d'un fait général semblable aux autres, la loi génératrice d'où les autres se déduisent... L'objet final de la science est cette loi suprême ; et celui qui, d'un élan, pourrait se transporter dans son sein, y verrait, comme d'une source, se dérouler par des canaux distincts et ramifiés, le torrent éternel des événements et la mer infinie des choses... Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose, par ses ondulations inépuisables l'immensité de l'univers .. Toute vie est un de ses moments, tout être est une de ses formes ; et les séries des choses descendent d'elle selon des nécessités indestructibles, reliées par les divins anneaux de sa chaîne d'or. L'indifférente, l'immobile, l'éternelle, la toute-puissante, la créatrice, aucun nom ne l'épuise ; et quand se dévoile sa face sereine et sublime, il n'est point d'esprit d'homme qui ne ploie, consterné d'admiration et d'horreur. Au même instant cet esprit se relève ; il oublie sa mortalité et sa petitesse ; il jouit par sympathie de cette infinité qu'il pense, et participe à sa grandeur ».

Ainsi donc, l'entendement, travaillant sur les données de l'expérience sensible, peut reconstruire le monde. Par l'analyse minutieuse des faits, il pourra s'élever jusqu'au dernier pourquoi des choses. Il n'est donc pas d'ambition que la science doive s'interdire, ses progrès la mèneront un jour jusqu'à la connaissance de l'absolu. La philosophie n'a plus une place à part dans le domaine du savoir : elle est la science même, dans son effort pénétrant d'explication totale et définitive. Et tel est, dans sa formule la plus consciente et la plus définie, le scientisme dont le crédit s'est affirmé avec une telle ampleur jusqu'il y a quelques années.

Mais une violente réaction s'est manifestée contre le dogme scientiste dès les dernières années du XIXe siècle et c'est dans cette réaction qu'il faut voir la raison du changement d'orientation qui s'est produit dans le développement de la philosophie française pendant les premières années du XXe siècle. L'on a vu tout un groupe de philosophes s'employer à réconcilier la science avec une philosophie spiritualiste

ou idéaliste. Sans doute le divorce n'était pas absolu, car si le positivisme scientiste occupait largement le devant de la scène, à côté de lui et un peu dans l'ombre, les anciennes traditions continuaient de se nouer et de se transmettre. Mais le spiritualisme s'alimenta largement, en France, pendant la seconde moitié du XIXe siècle, de la tradition cousinienne et l'on sait combien le spiritualisme de Victor Cousin était superficiel, sans attaches réelles avec la science : c'était en somme une matière à fleurs de rhétorique. Et à côté de lui s'affirmait le crédit sans cesse croissant du positivisme qui professait le respect de la science jusqu'à lui sacrifier les droits traditionnels de la philosophie. On affichait alors, — nous l'avons vu, — du côté de la science des prétentions exorbitantes ; il ne s'agissait de rien de moins que d'exproprier la philosophie du fief qu'elle détenait par droit d'occupation séculaire et de réserver à la science la solution des problèmes que la philosophie avait résolus jusque-là — même le problème des origines et des fins. Et l'on voyait la pensée française évoluer, sinon vers un matérialisme comme celui d'un Haeckel, du moins vers le scientisme intransigeant d'un Taine, en abandonnant d'autre part le spiritualisme d'inspiration cousinienne. Mais les espérances qu'avaient fait naître les progrès des sciences et surtout les prédictions d'avenir qui faisaient état de ces progrès, furent bientôt déçues. Si large que fût le progrès scientifique, on ne tarda pas à se rendre compte combien la prétention qu'affichait la science, de tout expliquer, était vaine et irréalisable. On sentait que le scientisme positiviste ou matérialiste ne correspondait qu'à un point de vue de la connaissance humaine et que ce point de vue ne pouvait être tenu pour définitif. C'est alors que Brunetière prononça le mot fameux sur la banqueroute de la science, — mot malheureux sans doute car il ne favorisa guère la réconciliation des savants avec la philosophie spiritualiste dont Brunetière s'était fait le défenseur d'avant-garde. Même les savants qui n'avaient pas cessé d'être spiritualistes protestèrent contre cette insulte à la science En réalité Brunetière n'y avait pas pensé ; ce qu'il avait voulu dire c'est simplement qu'elle avait échoué dans sa tentative d'expropriation de la philosophie. Le problème des origines et des fins notamment échappait à ses prises — ou plutôt la

solution qu'elle en donnait était manifestement incapable de satisfaire aux exigences de l'âme humaine. Dans le domaine de la littérature, le *Disciple* de M. Paul Bourget fut l'illustration retentissante de cette thèse ; et la douleur qu'éprouve Adrien Sixte à constater que son système est incapable de guérir une âme humaine et qu'il est dès lors radicalement insuffisant, était le symbole du malaise profond de la pensée française. Le scientisme était décidément trop étroit par certains côtés, et l'idéalisme, sinon le spiritualisme, apparaissait confusément comme la seule explication valable des questions qui se posent au delà de l'horizon nécessairement borné des sciences.

Les philosophes de tendance idéaliste ou spiritualiste prirent alors à tâche de dissiper le malentendu créé par le mot de Brunetière en montrant que la science, malgré ses conquêtes croissantes, devait s'interdire certaines ambitions et laisser à la philosophie le soin d'achever la connaissance. Ces philosophes, pour réaliser leur dessein, sont descendus sur le terrain de la science pour en faire une exégèse aussi respectueuse qu'attentive, soulignant ses progrès tout en affirmant leurs nécessaires limites, tandis qu'ils s'évertuaient à montrer que l'idéalisme ou le spiritualisme dont ils s'étaient faits les champions était celui-là même que l'insuffisance du scientisme rendait nécessaire.

C'est à cette philosophie nouvelle, toute en harmonie avec l'esprit scientifique, aussi éloignée du spiritualisme de Cousin que du matérialisme de Haeckel, que l'on vit collaborer en France, tout un groupe de philosophes qui ont eu pour précurseur Ravaisson et pour initiateur M. Emile Boutroux.

Dès 1840, Ravaisson, dans une étude publiée par la *Revue des Deux Mondes,* conseillait un retour à la philosophie de Maine de Biran qui, par sa théorie sur l'habitude, avait indiqué le moyen de se libérer du déterminisme. Mais c'est à la métaphysique d'Aristote que la philosophie ravaissonienne devait demander ses principes essentiels et ce fut même à une manière de restauration de l'aristotélisme que Ravaisson aboutit dans le Rapport officiel qu'il rédigea en 1865, à l'occasion de l'Exposition universelle, sur le mouvement philosophique en France. Pour lui, le fond et l'essence des choses ont un principe spirituel, la

pensée divine qui se disperse dans les êtres et dont la perfection initiale se réveille peu à peu, si bien que l'évolution du monde serait une résurrection progressive de cette perfection initiale, sous les espèces d'une tendance dans le monde inorganisé, d'une spontanéité dans le domaine de la vie, d'une volonté libre dans l'espèce humaine, — résurrection progressive acheminant les êtres vers la contemplation béatifique de l'acte pur.

Dans son ouvrage sur *La Contingence des Lois de la Nature*, paru en 1874, M. Boutroux a voulu tout d'abord saper par la base le dogme déterministe par quoi le scientisme voulait légitimer ses prétentions. L'univers est constitué d'une série de mondes superposés les uns aux autres, à savoir : l'être, les genres, la matière, les corps, les êtres vivants et l'homme. Or, la nécessité régnerait dans l'univers, non seulement si le passage d'un monde inférieur à un monde supérieur n'impliquait pas l'apparition d'un élément nouveau, irréductible aux éléments du monde inférieur, mais encore si la loi du développement de chacun des mondes ne laissait aucune place à la contingence. D'autre part, il y aurait nécessité, sinon de droit si l'on ne pouvait montrer qu'il y a rapport analytique ou bien synthèse causale affirmée a priori par la raison, du moins de fait si l'on pouvait montrer que jamais l'expérience ne vient contredire le dogme déterministe. La doctrine de la contingence implique donc la solution d'une double série de questions, l'une relative à l'existence de chacun des mondes, l'autre relative à sa loi. Ces questions peuvent être formulées de la façon suivante :

Peut-on, par voie d'analyse, tirer la forme du monde supérieur de la forme du monde inférieur ? Le lien qui rattache ces différents mondes peut-il être posé par l'esprit dans un jugement synthétique causal a priori, c'est-à-dire dans un jugement où l'esprit lierait le prédicat au sujet comme l'effet à sa cause, indépendamment de toute expérience ? S'il n'y a nécessité de droit à aucun de ces deux points de vue, n'y a-t-il pas cependant nécessité de fait, c'est-à-dire les faits n'attestent-ils pas le caractère nécessaire de l'apparition de la forme du monde supérieur ?

Peut-on déduire de l'essence même des choses la loi de leur développement ? Cette loi n'est-elle pas posée a priori par l'esprit dans une synthèse causale ? La science peut-elle prouver a posteriori que l'essence des choses ne change pas et que dès lors la loi de leur développement est nécessaire, sinon de droit du moins de fait ?

C'est à cette double série de questions que M. Boutroux répond à propos de chacun des mondes superposés dans l'univers, et la réponse qu'il donne à toutes ces questions est négative. Il arrive ainsi à formuler la partie négative de la doctrine de la contingence : la nécessité ne règne pas dans le monde. Au contraire, à chacun des degrés de l'être une contingence se manifeste qui permet au philosophe de rechercher, au delà des éléments somme toute superficiels que les sciences positives atteignent dans les êtres et qui font figure de nécessité, un élément plus profond, la racine même des choses ou leur source créatrice. Cet élément — et ici se formule la partie positive de la doctrine de la contingence — c'est une puissance de création et de changement, une spontanéité qui descend des régions suprasensibles, de Dieu lui-même, pour s'insérer dans toutes les formes et à tous les degrés de l'être, à proportion de l'effort que suscite l'attrait de l'idéal divin. Chez les êtres inférieurs, c'est un attrait esthétique vers les formes les plus belles, chez l'homme c'est un attrait moral vers la pratique du bien. Le fond des choses c'est donc une spontanéité qui s'épanouit chez les êtres inférieurs par une évolution de perfection croissante et chez l'homme sous forme de liberté. Elle peut se dégrader en des habitudes passives qui jouent la nécessité, mais elle peut aussi s'insérer dans des habitudes actives qui lui permettent de se dépasser, de sorte qu'elle rend possible le triomphe complet du bien et du beau par la substitution aux lois de la nature, de la libre hiérarchie des âmes et du libre essor des volontés vers la perfection.

Par cette doctrine de la contingence, M. Boutroux a donné l'impulsion à un large courant d'idéalisme spiritualiste qui a véritablement entraîné la pensée française vers les antipodes du scientisme. Par sa critique de la valeur de la science, où il a souligné la part de convention que contiennent même les sciences les plus exactes comme les

mathématiques, il a suscité l'apparition de cette philosophie scientifique à laquelle Henri Poincaré a attaché son nom. D'autre part, par son idéalisme spiritualiste il a provoqué, dans une certaine mesure, la renaissance de la philosophie religieuse, car c'est bien son influence que l'on retrouve à l'origine de ce mouvement de philosophie religieuse que représentaient MM. Maurice Blondel, Laberthonnière et Edouard Le Roy. Enfin, par sa doctrine de la contingence tout entière, M. Boutroux a, sinon influencé directement, tout au moins précédé M. Henri Bergson sur les voies où cheminait le pragmatisme intuitionniste.

De sorte que la philosophie de M. Boutroux apparaît, dès maintenant, comme l'une des pierres angulaires sur quoi s'édifiait la philosophie française au début du xxe siècle.

Mais à côté de ce spiritualisme nouveau, il y avait, pour mener la lutte contre le scientisme, une philosophie d'origine anglo-saxonne qui pénétra en France avec les écrits de William James, je veux dire le pragmatisme. La tendance que représente ce système s'était développée un peu partout en Europe d'une manière tapageuse et les succès qu'il connut ne furent pas toujours de bon aloi. L'on vit des occultistes et des théosophes s'en réclamer pour asseoir les théories les plus subversives et les plus absurdes. Tout de même, des esprits sérieux s'y étaient ralliés et l'on ne peut pas méconnaître l'influence que le pragmatisme a exercée. Ses formes furent si nombreuses qu'il n'est pas possible de les embrasser toutes dans une définition unique, mais elles avaient cependant toutes de commun une certaine théorie de la connaissance qui aboutissait fatalement à réduire la science au rôle très humble de servante de l'action. On a donné à cette théorie de la connaissance le nom d'antiintellectualisme parce qu'elle faisait de l'intelligence une faculté destinée non pas à nous livrer la connaissance de la réalité mais à nous fournir le moyen d'agir sur elle. De telle sorte que la science n'était plus dans son ensemble qu'une technique de l'action efficace, une série de recettes et de tours de main par quoi l'homme pouvait assurer son empire sur les choses et les faire servir à ses desseins.

Y a-t-il eu un véritable pragmatisme français et peut-on, notamment, donner ce nom à la philosophie de M. Bergson ? On en a discuté. Quoi qu'il en soit, M. Bergson s'apparente au pragmatisme en ce qu'il est antiintellectualiste. Mais il n'est pas que cela. Il n'a pas limité sa théorie de la connaissance à la simple affirmation d'une nécessaire déchéance de l'intelligence ; il a voulu de plus que l'intelligence fût remplacée dans le rôle spéculatif que l'homme lui a toujours assigné. Sa doctrine repose sur la distinction qu'il faut faire entre le point de vue de la science et celui de la philosophie ; le premier est celui de l'utilité, le second celui de la vérité. L'objet de la science — et ici se retrouve la thèse fondamentale du pragmatisme — n'est pas de nous « révéler le fond des choses mais de nous fournir le meilleur moyen d'agir sur elles ». Sans doute, tout dans la science n'est pas recette ou procédé. Lorsqu'il s'agit d'objets inertes, l'intelligence — artisan de la science — peut saisir quelque chose de l'essence dont ces objets sont faits. S'étant modelée peu à peu sur les actions et réactions de certains corps, la connaissance qu'elle prend de ces corps doit nous en présenter l'empreinte fidèle. L'intelligence touche donc quelque chose de l'absolu. Mais du moment qu'elle se tourne vers autre chose que la matière inerte, sa connaissance devient relative et elle ne conserve qu'une valeur d'utilité. Lorsqu'il s'agit de philosophie, il ne s'agit pas d'utilité mais de vérité. La philosophie a, en effet, pour objet de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif. Aussi, dans ce domaine, l'intelligence est-elle déchue de son droit. « Créée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect »?

Faut-il donc renoncer à aborder le problème philosophique ? Il le faudrait si la vie avait employé tout ce qu'elle renferme de virtualités psychiques à faire de purs entendements. Mais il y a une autre forme de la conscience et l'homme la trouve en lui-même : autour de sa pensée conceptuelle et logique, il est resté « une nébulosité vague, faite de la substance même aux dépens de laquelle s'est formé le noyau lumineux que nous appelons intelligence ». Cette forme de la con-

science c'est l'instinct dans lequel nous pouvons, grâce à une certaine discipline, éveiller une intuition capable de saisir et de nous révéler le fond des choses, de sorte qu'une philosophie est possible qui soit vraiment le dessin de la réalité. La doctrine d'*Évolution créatrice* de M. Bergson est une tentative de ce genre. Elle prétend retracer le mouvement évolutif de la vie, non seulement dans ses démarches au sein de la matière qu'elle organise, mais encore dans son histoire métaphysique et primitive. D'après elle, la réalité créatrice, le principe universel des choses est une conscience ou une supraconscience dont l'essence est la durée pure. Définir ce principe c'est décrire son évolution. Celle-ci consiste en un mouvement de montée et un mouvement de descente, en une action qui se fait et une action qui se défait. Le mouvement de montée c'est la conscience qui s'affirme dans une marche à des créations toujours renouvelées qu'on peut se représenter en songeant à un centre d'où jailliraient les mondes, à condition de concevoir ce centre non comme une chose mais comme une continuité de jaillissement. Le mouvement de descente résulte d'une « distraction » de la conscience, de l'épuisement de son geste créateur et dès lors la matière se constitue, car elle n'est pas autre chose qu'un déchet de la conscience, un relâchement de l'inextensif en extensif. Mais le tout du mouvement de montée ne passe pas dans le mouvement de descente, car la conscience ne cesse pas de jaillir du centre mystérieux des choses. Une rencontre se produit entre ces deux mouvements de sens inverse d'où résulte l'organisation de la matière par la conscience, ou l'activité vitale. La vie est donc un courant de conscience pénétrant dans la matière inerte. Dès lors, elle doit porter au fond d'elle-même une tendance à greffer sur la nécessité des forces physiques, la plus grande somme possible d'indétermination. Elle y réussit en accumulant une énergie potentielle qui rend possibles des actions échappant au déterminisme des lois de la matière. A la plante a été dévolu le rôle d'accumuler cette énergie, à l'animal celui de l'utiliser. Le développement de l'animalité a consisté, en effet, dans un perfectionnement continu du système nerveux qui n'est en somme qu'un appareil destiné à déclencher l'action des énergies accumulées. Que si l'on cherche

à découvrir derrière ce caractère propre au règne animal et dans lequel se manifeste la tendance fondamentale de la vie à s'émanciper des forces physiques, les puissances d'où cette tendance jaillit, on voit que ces puissances sont précisément celles qui poussent la matière vivante à la constitution des espèces les plus hautes dans les deux directions divergentes de l'instinct et de l'intelligence. Tandis que sur deux autres lignes d'évolution les espèces animales reculaient vers le parasitisme et la torpeur, les insectes atteignaient le point culminant de l'évolution des arthropodes, manifestant la forme la plus haute de l'instinct, et l'espèce humaine atteignait le point culminant de l'évolution des vertébrés, manifestant la forme la plus haute de l'intelligence. Instinct et intelligence, telles sont donc les virtualités essentielles du courant de conscience qui a pénétré dans la matière. Ainsi se trouve confirmée la théorie de la connaissance qui réserve à l'intuition le soin de nous révéler le fond des choses, car, tandis que l'intelligence se modèle sur la matière et ne s'attache qu'aux nécessités de l'action, c'est sur la forme même de la vie qu'est moulé l'instinct. Et la vie tendant à conserver dans les espèces vivantes tout ce qui, de ses virtualités essentielles, n'est pas incompatible avec le travail où elle se spécialise sur chacune des grandes lignes de son évolution, on se rend compte de la raison pour quoi l'intelligence, chez l'homme, reste entourée d'une frange d'instinct. Ainsi la philosophie est possible, puisque l'intelligence sortant de chez elle pour descendre dans l'instinct, peut éclairer ses démarches et enrichir sa connaissance par les lumières de l'intuition.

Et voilà vraiment le fond et l'essence du système de M. Bergson, le principe nouveau qui lui a valu une place à part dans la philosophie contemporaine. Il était, avant la guerre, l'interprète le plus autorisé de la tendance qui portait la pensée française vers l'antiintellectualisme. La philosophie de l'intuition était sans doute très loin de rallier l'unanimité et même la majorité des penseurs, mais elle était l'inspiratrice de cette critique de la connaissance qui acclimatait dans les esprits des façons de penser profondément hostiles aux thèses du rationalisme scientiste. L'intellectualisme n'avait pas disparu de la scène, mais au

contact de l'intuitionnisme il se faisait plus souple et plus vivant, plus large et plus nuancé. La philosophie n'apparaissait plus comme une œuvre de pur entendement, la raison raisonnante semblait insuffisante à l'élaborer sans le concours de « l'esprit de finesse » et des puissances de sentiment. De sorte que, dans son ensemble, la philosophie française, au début du xxe siècle, fut une philosophie antidéterministe. Le déterminisme ne correspond, en effet, qu'au point de vue où se place la science pour étudier les choses. De ce point de vue le déterminisme est légitime, car sans même aller jusqu'à prétendre que la science ne peut avoir pour but que de fournir le moyen d'agir sur la réalité, on peut admettre que, s'arrêtant à la surface des êtres, elle ne peut avoir égard qu'à l'aspect sous lequel ces êtres nous paraissent soumis à des lois dont leur activité ne peut s'affranchir. Non pas qu'il faille diminuer l'importance de la science ni méconnaître la valeur de ses résultats. Nuls plus que les philosophes contemporains n'ont été respectueux de son rôle essentiel et de ses admirables progrès. Aussi bien, la plupart d'entre eux ne se sont cru le droit de la juger que pour l'avoir minutieusement étudiée et pour n'avoir voulu faire une place à la philosophie que dans la mesure où la science se révélait radicalement incapable de se prononcer sur le principe des choses. La réaction contre le scientisme est née précisément de la constatation de cette foncière insuffisance et elle a voulu restaurer la philosophie non pas sur les ruines de la science ni même pour faire face à sa faillite, mais sur le fondement solide de ses découvertes et pour couronner l'édifice de ses connaissances. Et c'est ainsi qu'elle aboutissait à une métaphysique de la qualité et du changement réel. La science n'a égard qu'aux notions quantitatives, elle répugne à admettre des différences essentielles entre les êtres, elle tend à ne voir en eux de réalité que ce que peuvent en exprimer des lois qui les font concevoir comme des choses mesurables et prévisibles. Que l'univers soit constitué d'une série de mondes superposés qui diffèrent entre eux par des qualités irréductibles à des notions quantitatives, que leur activité puisse manifester une contingence radicale qui les fasse, dans une certaine mesure, échapper au déterminisme des lois, que le changement puisse être

autre chose que la combinaison d'éléments anciens de telle sorte que l'avenir de l'évolution ne soit pas exactement ce que son passé nous permettrait de prévoir, la science ne peut pas l'accepter, car elle est l'œuvre de l'entendement qui incline à imposer aux choses son concept de liaison nécessaire. Mais l'intelligence peut dépasser le point de vue de l'entendement pur et aller au vrai avec toutes ses puissances, celles du sentiment comme celles de la raison. La philosophie résulte de ce déploiement intégral de l'intelligence et elle aspire à une synthèse de nos connaissances où rien ne soit négligé de notre expérience du réel. Elle reprend l'œuvre de la science au point où celle-ci rencontre les infranchissables limites de l'entendement et elle l'achève dans la lumière de l'esprit.

Tel était le spectacle que donnait la philosophie française à la veille de la guerre. Je disais en commençant que le tournant qui se dessinait dans son histoire la rapprochait à son insu de très lointains devanciers. Et en effet, la philosophie d'Aristote que la haute tradition scolastique a conservée dans quelques-uns de ses principes essentiels pour les léguer à la pensée contemporaine, contient des thèses qui ne laissent pas d'avoir avec la philosophie nouvelle plus d'une analogie. La notion bergsonienne de la durée, sur quoi repose toute la doctrine d'évolution créatrice, et cette métaphysique de la qualité que l'on trouve chez M. Boutroux ne sont pas très éloignées des principes aristotéliciens sur le changement et sur la constitution des êtres. Les théories de matière et de forme, d'acte et de puissance représentent des façons de penser qui sont comme les ancêtres de celles que l'on voyait se développer dans l'atmosphère intellectuelle d'il y a cinq ans. Dans une réunion de la grande famille des penseurs MM. Bergson et Boutroux n'iraient peut-être pas se ranger très loin d'Aristote et de ses successeurs. Sans doute, il y a entre eux des divergences profondes et il ne faudrait pas tenir M. Bergson pour un continuateur de Thomas d'Aquin. Mais il y a entre eux une certaine filiation qu'il n'est pas inutile de noter dans une vue d'ensemble de la philosophie française à la veille de la guerre.

Car la question se pose tout de suite, de savoir ce que nous réserve la philosophie de demain. La grande épreuve que nous venons de traverser a-t-elle apporté, à l'intelligence, des leçons qui lui feront rejeter les principes auxquels la philosophie d'hier réservait ses faveurs ? Allons-nous assister à une volte-face de la pensée philosophique et verrons-nous des systèmes nouveaux inaugurer une ère nouvelle dans le domaine de la spéculation ? Il est assurément trop tôt pour le dire et il serait téméraire de jouer au prophète. Tout de même on peut prévoir que la philosophie à laquelle nous nous acheminons ne sera pas sans attaches avec celle qui nous a préparés à la guerre. Car la philosophie de l'action et de l'intuition avait donné à la jeunesse française comme le pressentiment du sacrifice qui allait lui être demandé. Une enquête célèbre faite en 1912, sur les aspirations des « jeunes gens d'aujourd'hui », avait révélé des sentiments singulièrement clairvoyants à cet égard. C'est donc que l'intellectualisme très compréhensif et très sincère de cette génération l'avait mise au contact immédiat de la vie. Et puis, nous l'avons vu, un système si original qu'il soit, n'est pas sans filiation historique.

Nous marchons donc sans doute vers un réalisme résolu, attentif à la leçon de prudence que la guerre a donnée à tous égards. Trop de théories sociales, économiques et même philosophiques ont été balayées par cette tourmente pour que nous n'en conservions pas le souci de donner à nos idées les plus solides attaches expérimentales. Nous nous défierons des systèmes où l'entendement, se nourrissant de sa propre substance, prétendrait construire le monde à l'aide d'une dialectique formelle et nous entendrons faire une place à tout ce que les raisons du cœur nous suggèrent dans l'explication de la vie.

Et ainsi la philosophie de demain continuera la philosophie d'hier dans sa tendance féconde à s'élargir à la mesure de notre expérience totale des choses. Elle voudra se souder de plus en plus intimement à l'effort scientifique tout en maintenant la nécessaire distinction des points de vue.

Et s'il est vain d'espérer qu'elle trouvera, dans cette voie, les bases

d'un accord définitif entre les penseurs, on peut cependant prévoir qu'elle y trouvera le moyen de diminuer les malentendus et de faire régner, entre les ouvriers de la pensée, la mutuelle estime que se doivent tous ceux qui, d'une âme droite, cherchent la lumière et s'inquiètent de la vérité.

VII

M. DE WULF

L'ŒUVRE D'ART ET LA BEAUTÉ

L'ŒUVRE D'ART ET LA BEAUTÉ *)

PAR

MAURICE DE WULF

Professeur à l'Université de Louvain

AVANT-PROPOS

Ces études sur l'*Œuvre d'Art et la Beauté* appartiennent à un ensemble de cours publics faits, en 1915, à la Faculté des Lettres de Poitiers, et qui seront rassemblés en volume.

L'auteur a conservé à ces études la forme de conférences. Nées de l'enseignement vivant, et faites en collaboration avec le public, elles ont un caractère de haute vulgarisation philosophique. On reconnaîtra aisément le système que ces études présupposent : les doctrines *intellectualistes* et *objectivistes* que nous essaierons d'établir dans notre interprétation de la beauté sont étroitement solidaires de la psychologie et de la métaphysique néo-scolastiques. Des moellons et des pierres de provenance aristotélicienne et thomiste entreront dans l'édifice ; mais celui-ci n'est pas une simple reconstruction historique, car les emprunts au passé sont repensés dans le présent et complétés par des données modernes.

*) Extraits de conférences faites en 1915 à la Faculté des Lettres de Poitiers.

L'ouvrage comportera les divisions suivantes : Chap. I. Notions et méthodes. — Chap. II. La Genèse de l'œuvre d'art. — Chap. III. L'objectivité de l'œuvre d'art. — Chap. IV. L'ordre artistique. — Chap. V. Le beau dans la nature. — Chap. VI. L'impression d'art. — Chap. VII. Les finalités artistiques.

Les pages qui suivent correspondent aux chapitres III et VI.

CHAPITRE I

L'Objectivité dans l'Art

§ 1. — Art et Beauté

SOMMAIRE : I. L'art est rivé au beau. — II. L'œuvre d'art est le beau par excellence. — III. Les deux aspects de la beauté artistique : subjectivisme ou objectivisme.

1. — A la question de savoir : quelle est la nature de l'œuvre d'art, il est une première réponse, réponse simple et qui nous paraît la bonne : l'œuvre d'art est *expressive de beauté*. Elle est rivée à la beauté comme le coloris du teint à la jeunesse, comme l'éclat des roses à l'été. Le bon sens se révolte à l'idée qu'on pourrait établir un divorce entre l'art et la beauté. Cependant, le premier philosophe qui s'est occupé d'établir une théorie de l'art, Platon, nous enseigne que l'art n'a rien de commun avec le beau. Par une anomalie étrange, ce penseur pénétrant, doublé d'un artiste, dont les dialogues sont empreints de poésie, et qui, en Athénien accompli, pratiqua dans sa jeunesse la musique et la palestre, ne trouve à l'adresse de l'art que des paroles de dédain. La raison profonde de cet inqualifiable ostracisme gît dans une inintelligence de la vraie nature de l'œuvre d'art. Celle-ci, selon Platon, n'est que l'imitation de l'objet naturel, et l'objet naturel est un pâle reflet du réel qui trône *au-dessus* et *en dehors* des choses sensibles — si bien que l'œuvre d'art est deux fois en dessous de la réalité, elle est l'ombre d'une ombre. La conclusion s'impose : à côté de l'original, la copie n'a pas de valeur ; mis en regard du réel, l'art est terne et pauvre.

Périodiquement, à travers l'histoire, on renouvelle à l'endroit de l'œuvre d'art ces étranges dénigrements : c'est Leibniz l'optimiste, — c'est Pascal le mystique, — c'est Diderot le matérialiste, qui tous veulent rabaisser l'œuvre de l'homme, pour mieux exalter l'œuvre de la nature. Mais leurs voix demeurent isolées, dissonantes, et elles sont étouffées par la voix de l'humanité qui clame depuis vingt-trois siècles : l'œuvre d'art *ne vaut pas par sa ressemblance avec un modèle, mais par elle-même. Elle a une beauté propre.* On n'en douta jamais moins qu'aujourd'hui, à une époque où l'œuvre d'art est si haut cotée dans l'échelle des valeurs que certains vont jusqu'à lui consacrer un culte. Si des esprits mystiques et fantasques, comme Tolstoï, ont réédité, en ces derniers temps, une part des accusations platoniciennes et prétendu que l'art ne se définit nullement par la beauté [1]), il ne faut y voir que des paradoxes et des boutades.

2. — Acceptons donc provisoirement, quitte à le faire voir par tout ce qui suivra, que l'œuvre d'art est expressive de beauté. Bien plus, elle est le *beau humain* par excellence. Cela veut dire que la beauté artistique nous est plus accessible que la beauté de la nature. Nous comprenons mieux l'art que la nature, et, le comprenant mieux, nous l'aimons davantage. Pour saisir la beauté d'un site, d'un panorama, d'une plaine marine, d'un paysage alpestre, il faut une faculté de recueillement, de concentration, une dose de culture intellectuelle qui n'est pas à la portée du grand nombre. L'homme des champs, qui vit dans la familiarité de la nature, arrive rarement à jouir de sa beauté, et maint citadin côtoie ses merveilles sans les comprendre. C'est que la nature ne révèle sa beauté qu'à une élite et nous dirons plus loin que beaucoup de ceux qui croient saisir sa *beauté* ne jouissent que de sa bienfaisance.

L'œuvre d'art au contraire est faite pour parler à nos âmes : art populaire ou aristocratique ; art de l'agora ou de la rue; art des musées ou des salons, son langage de beauté est approprié à tous les degrés

1) « Apprécier une œuvre d'art suivant sa beauté est en somme aussi étrange que de juger de la fertilité d'une terre d'après la beauté du site ». TOLSTOÏ, *Qu'est-ce que l'art,* trad. DE WYZEWA, 3e édit., p. 187.

de culture humaine. La raison de cette différence me paraît résider dans *l'empreinte de personnalité* dont l'artiste marque son œuvre, empreinte qui la rend plus *intelligible*, plus *resplendissante* que celle de la nature. Voilà le secret du prestige universel dont les œuvres d'art ont joui, et jouiront toujours, dans toutes les sociétés où le bon sens n'est pas altéré. *Homo sum, nil humani a me alienum puto.* « Je suis homme et rien d'humain ne m'est étranger » : le vers de Térence s'applique dans son sens le plus intégral à la création artistique.

Il en résulte un corollaire qui évoque une question de méthode. Si la beauté humaine par excellence est déposée dans l'œuvre d'art et non dans la nature, c'est en fonction de la première qu'il convient d'étudier la seconde, et c'est sur la beauté artistique que doivent se fonder avant tout les théories constitutives d'une esthétique générale. Dans ce sens on peut dire avec M. Bergson : « Il semble plus conforme aux règles d'une saine méthode d'étudier d'abord le beau dans les œuvres où il a été produit par un effort conscient, et de descendre ainsi par transitions insensibles de l'art à la nature qui est artiste à sa manière » [1]).

3. — Jusqu'ici nous n'avons fait que préciser l'état de la question, poser des prolégomènes. Il est entendu que l'art est expressif de beauté — et qu'il est le beau humain. Mais qu'est la beauté artistique ? Aussitôt se présentent deux réponses antinomiques — les antinomies philosophiques : la beauté est-elle dans l'œuvre même ; ou bien se résume-t-elle dans les impressions qui remplissent nos âmes ? Appartient-elle aux choses, ou est-elle une élaboration interne ? Est-elle hors de nous, ou est-elle en nous ? Les Grecs concentraient leur attention sur les aspects objectifs de la beauté, l'ordre, la symétrie, ou même la profondeur de l'être. Mais la philosophie moderne et contemporaine nous oriente vers l'autre pôle de la pensée : elle ne voit dans la beauté artistique que des événements subjectifs et les étudie avec toutes les ressources de l'analyse psychologique. On écrit couramment aujourd'hui que la beauté

1) *Données immédiates de la conscience*, p. 11.

n'appartient en rien aux œuvres d'art. Benedetto Croce, qui passe en Italie pour un maître, ouvre un récent traité d'esthétique par cette déclaration : « Le beau n'appartient pas aux choses, ce n'est pas un fait physique ; il appartient à l'activité de l'homme, à l'énergie spirituelle » [1]. Lipps tient le même langage [2]) et il serait facile de multiplier les citations : C'est le subjectivisme artistique.

J'espère montrer, par l'ensemble de ces conférences, que la vérité est à mi-chemin entre ces deux extrêmes, que le point de vue grec, au lieu d'être incompatible avec le point de vue moderne, vient le féconder et l'intégrer, que la beauté artistique comporte à la fois des qualités techniques et objectives du côté de l'œuvre, et des impressions du côté du sujet, si bien que la beauté naît d'une intime corrélation des unes et des autres. Le subjectivisme artistique nous dit : « Pour trouver la beauté d'art, tu ne sortiras pas de tes états de conscience ; tu te renfermeras dans ton moi comme dans une tour d'ivoire ». Faut-il obéir à ces injonctions ? Non, et pour nous en convaincre, faisons une rapide enquête sur un groupe de théories esthétiques qui, en Angleterre et en Amérique, en France et en Allemagne, apparaissent au premier plan et représentent les formes les plus actuelles et les plus souples du subjectivisme artistique. Cet examen nous montrera les dangers et les insuffisances du subjectivisme ; il nous aidera à comprendre pourquoi une réaction se prépare et pourquoi d'excellents esprits veulent ouvrir de nouvelles avenues dans la philosophie de l'art.

§ 2. — L'« Einfühlung »

SOMMAIRE : I Exposé. — II. Critique.

1. — C'est d'un groupe de systèmes allemands qu'il s'agira d'abord. Aussi bien, l'ouragan du subjectivisme fut déchaîné par Kant, et le

1) Croce, *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, trad. franç. Paris, 1904, p 93.

2) La beauté d'un objet n'est pas une propriété de cet objet, comme le vert et le bleu. Lipps, *Aesthetik*, dans *Die Cultur der Gegenwart*, I, VI. Berlin, 1907, p. 349.

cyclone Kantien qui a passé sur tous les pays d'Europe et d'Amérique a surtout ravagé l'Allemagne. C'est d'Allemagne qu'est venue une forme étrange de subjectivisme artistique connue sous le nom d'*Einfühlung*, terme germanique que la langue française se refuse à traduire d'un mot et qu'elle est obligée de diluer en une périphrase. MM. Basch et Lalo qui s'en sont occupés l'appellent *sympathie symbolique*, *sentimentalisme esthétique*. *L'Einfühlung* est une projection de nos états sentimentaux dans les objets qui nous entourent; un don de nous-mêmes par lequel nous versons notre moi tout palpitant d'une tension sentimentale, d'une émotion vécue, dans l'être des autres choses. Il en résulte entre nous et l'objet un unisson sympathique. « Nous ne pénétrons pas seulement, dit Lotze, les sentiments de vie de ce qui nous est analogue en espèce et en essence, comme le vol joyeux de l'oiseau ou la gracieuse souplesse de la gazelle, nous ne pénétrons pas seulement l'existence étroite d'un coquillage pour partager la volupté qu'il éprouve à entr'ouvrir et à refermer ses valves, nous ne nous étendons et nous ne nous dilatons pas seulement avec les souples formes de l'arbre, mais nous sommes capables de concevoir les formes les plus étrangères à nous-mêmes, telles que les formes d'une courbe, d'un polygone régulier » [1]). Or, le thème développé par Lotze et qui prend ses racines dans la plus lointaine mystique allemande, est devenu le *Leit-Motiv* d'une école psychologique puissante, dont Lipps et Volkelt sont en ce moment les représentants les plus autorisés, et à laquelle se sont ralliés des écrivains de langue anglaise, tels que Vernon Lee.

L'impression d'art, nous dit-on, n'est qu'un phénomène d'autoprojection sentimentale. Essayons de l'analyser, en lui appliquant la méthode française, la méthode des *idées claires*, ce qui nous permettra de séparer la paille des mots de la graine des choses. Dans les innombrables exemples proposés par Lipps, la projection sentimentale du moi comporte, ce semble, un triple processus :

1° Une tension ou une émotion surgit en moi quand je contemple

1) Lotze, *Microcosmos*, t. II, trad. Basch, d'après une citation de Lalo. *Les sentiments esthétiques*. Paris, 1910, p. 77.

un objet d'art ou un être de la nature, soit que cette émotion préexiste dans mon âme, soit qu'elle vienne à apparaître à la suite de ce contact. A la vue d'une colonne je me dresse ; avec une ligne horizontale je m'étends ; je résiste avec une clef de voûte qui soutient la pesée des croisées ogivales ; je me roule sur moi-même avec une circonférence. Un rondo rythmé de Beethoven me fait bondir, comme je m'alanguis dans une cadence de Chopin ; je m'assombris avec le nuage, je gémis avec le vent ; je me roidis avec le roc et je souris avec la rose. Mais l'impression ne devient esthétique que si elle s'accompagne

2° *D'un don, un prêt au dehors de cet état vécu au dedans.* J'attribue aux choses ce qui n'est qu'à moi, et voici que la nature vit de ma vie ; les œuvres d'art s'animent et l'une et l'autre se parent de beauté. *Dans* les lignes droites ou courbes, *dans* les formes géométriques nous transposons, nous *sentons* (Einfühlung) des forces, des luttes, des inflexions, des résistances qui viennent de nous, puisqu'elles ne sont que des modifications de notre moi, des conséquences de l'instinct de conservation qui habite dans les profondeurs de nous-mêmes. Le rocher à pic se *dresse* et *résiste* par une sorte de tension volontaire ; aux *couleurs* d'une toile nous attribuons la chaleur, la vie qui n'appartiennent qu'à notre personnalité ; la mélodie musicale contient une âme de tendresse, de joie, de douleur — comme la mienne ; et, en vérité, les roses sourient, les nuages s'assombrissent, les vents se plaignent — comme des êtres humains. Tout s'humanise et s'emplit de mes sentiments propres.

3° Le phénomène se parachève dans la *contemplation sympathique de cet objet*, qui est devenu nous-mêmes, et avec qui nous nous sentons unis par la plus exquise des communions. Si bien que « nous n'avons plus conscience de notre prêt et nous croyons vraiment être devenus lignes, rythme, son, nuage, vent et roc » [1]). Le beau apparaît, écrit Lipps, lorsque contemplant une œuvre, nous y trouvons, comme dans un miroir grossissant, les émotions qui constituent notre état d'âme habituel ou momentané. Le plaisir d'art est la complaisance

1) Basch, *Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine, Revue philosophique*, 1912, p. 34.

qu'on éprouve à voir le reflet de son moi agrandi et enrichi, à revivre dans les objets les pulsations de sa vie sentimentale.

Notez bien qu'il s'agit ici non de métaphores, mais de réalités. Quand un Français parle du *paysage qui respire le calme*, de la *fleur qui sourit*, il recourt à des comparaisons et à des analogies, mais il n'a pas la prétention de donner à ces images la portée d'une explication. Au contraire, le grave philosophe hégélien qu'est Hermann Lotze croit en vérité enfermer sa personnalité dans le coquillage d'un mollusque.

Les théoriciens allemands de l'esthétique de la sympathie ont poursuivi dans d'innombrables exemples, à travers les méandres de l'émotion artistique, la confirmation de leurs idées. Ils montrent que les statues s'imprègnent de majesté ou de courroux, de langueur ou de trouble, selon les états psychiques qui me dominent et dont je retrouve l'expression sculpturale. Ils s'étendent en architecture sur la *fixité* des assises, *l'élancement* des colonnes, la *poussée* des voûtes, la *résistance* des arcs-boutants qui sont des fonctions que je trouve en moi et que je prête aux matériaux. L'œuvre littéraire, plus précise dans l'expression des idées et des sentiments est de toutes la plus réfractaire à la théorie. Nul art ne se prête mieux que la musique à cette projection de notre sentiment au dehors. Le rythme scande nos mouvements internes, la mélodie déroule les péripéties de nos drames secrets ; dissonances et consonances, oppositions de timbres, successions de tons, constituent autant de valeurs sentimentales. Impossible de rêver une théorie qui serve davantage les prétentions esthétiques des polyphonistes allemands contemporains : quand on suit Lipps dans ses observations sur le matériel sonore, on songe naturellement aux ambitions d'un Wagner ou d'un Strauss. La théorie de l'Einfühlung contribue à perpétuer cette fausse esthétique qui ramène toute la beauté musicale à la production d'un état de sentimentalité. Dans une valse de Chopin, exécutée ou entendue sous une impression de *mélancolie* ou de *tristesse,* vous croirez discerner des plaintes, des cris de désespoir ; et peut-être la mélopée, avec son rythme ternaire, son balancement accentué, provoquera-t-elle chez vous une explosion de larmes, larmes vraies, jaillissant des profondeurs et apportant cette détente qui est si douce à ceux

qui savent pleurer. Douleur exprimée, douleur lénifiée. Jouez ou écoutez la même valse à d'autres heures, heures d'allégresse ou d'espoir, vous y trouverez, si vous le voulez, l'expression de sentiments tout autres [1]).

2. — Mais déjà cet exemple nous mène sur la voie de la critique et les objections se pressent devant l'esprit si nombreuses, si impérieuses qu'elles me font l'effet d'encercler la théorie dans un réseau qui l'étouffe. Et d'abord que deviennent, dans pareille conception, la *technique de l'œuvre d'art*, la facture du poème, le modelé de la statue, le coloris et le dessin de la toile, la composition et la trame de la symphonie ? Tout cela doit compter pour peu de chose. Ce n'est plus que la suie restée de la flamme. La perception des formes, des symétries, des coordinations, n'est qu'un préliminaire et non plus le constituant de l'impression esthétique ; l'œuvre réputée la plus parfaite de forme n'est belle que *dans la mesure où notre personnalité y déverse la masse mouvante et palpitante de ses propres sentiments.* Or, si je puis retrouver mon sentiment de mélancolie ou de joie dans une valse de Chopin, je puis le retrouver aussi dans un pastiche, fait de lieux communs et dépourvu d'inspiration artistique, — tout comme je puis déposer mes bijoux dans un vulgaire coffret ou dans une coupe d'argent fin ciselée par Cellini. En matière de sculpture et de peinture, la théorie nous oblige à attribuer la même valeur aux originaux et aux copies. Le sentiment que je prête à la Joconde, à son fin sourire dédaigneux, à ses grands yeux qui scrutent le fond de l'âme — je le découvre non seulement dans la toile authentique qui a repris sa place au *Salon carré* du Louvre, mais encore dans les innombrables reproductions qui ont popularisé l'énigmatique physionomie de Monna Lisa. Et l'on en peut dire autant des sujets truqués, en plâtre, en galvanoplastie, auxquels les procédés de l'industrie moderne ont donné une si large extension. S'il en était ainsi, la technique deviendrait un accessoire sans valeur de beauté : autant prononcer contre l'effort artistique une sentence de mort.

1) Le sentiment qui nous affecte lorsque nous sommes sur le point de prendre des décisions n'influe pas moins sur nos jugements pratiques. « Prout unusquisque affectus est, ita judicat ».

De si inadmissibles conséquences font toucher du doigt la fausseté de la théorie de l'Einfühlung : ce phénomène d'autoprojection sentimentale n'est pas le phénomène esthétique. Il n'est qu'une des multiples circonstances dont s'entoure l'impression proprement artistique. Ce qui confirme cette observation et fournit en même temps un second argument contre l'esthétique de la sympathie, c'est que cette autoprojection n'accompagne pas toujours le plaisir artistique : son existence n'est pas un phénomène *universel*. Telle fugue de Bach déroule à nos oreilles charmées ses thèmes et ses voix, ses rythmes et ses nuances, sans que jamais nous nous surprenions à insérer dans sa trame sonore quelque épisode de notre vie émotionnelle. « Le sentiment n'y a point de place, et il faut se garder de l'y admettre » [1]). Elle ravit le musicien par ses qualités techniques, la pureté et l'élégance de ses lignes mélodiques, la merveilleuse facture du détail et l'impeccable unité de l'ensemble.

En outre, dit justement M. Lalo, quand il s'agit d'une œuvre d'art dont les éléments sont multiples, comment concevoir la projection sentimentale du spectateur dans l'œuvre contemplée ? « Une telle opération est pratiquement impossible au spectateur d'un drame où plusieurs personnages, de l'esprit le plus opposé, de sexe et de tempérament différent, dialoguent ensemble » [2]).

Tout ce que nous venons de dire contribue à mettre à nu l'erreur fondamentale de cette esthétique de la sympathie : elle ramène la *beauté d'art* à un phénomène purement subjectif, au plus capricieux et au plus variable de nos états de conscience, le sentiment. Dès lors la beauté artistique n'a plus rien de fixe. Elle sera différemment *belle* suivant les pouvoirs sentimentaux de ceux qui la contempleront. Pour le même homme, elle sera autrement belle *demain* qu'elle ne l'est *aujourd'hui* ou qu'elle ne l'était *hier*, puisqu'elle suit le flux et le reflux ondoyant de la

1) André Pirro, *L'esthétique de Jean Sébastien Bach*. Introduction, p. 3. Paris, 1907. Et il continue : « Il ne s'agit là que des évolutions bien réglées de figures strictes et soigneusement proportionnées, qu'il serait fort ridicule de juger au gré d'une sensibilité malavisée et trop prompte à s'échauffer. Une critique très sûre et beaucoup de prudence sont indispensables pour éviter de se fourvoyer dans la tâche délicate de déterminer la signification des œuvres musicales ».

2) Charles Lalo, *Les sentiments esthétiques*. Paris, Alcan, 1910, p. 78.

vie affective. Bien plus, il faudra dire qu'à de certains jours les plus purs chefs-d'œuvre seront dépourvus de beauté : il suffira, pour cela, que je n'aie ni le désir, ni le besoin, ni le courage de leur prêter mon âme. C'est le subjectivisme et le relativisme — subjectivisme beaucoup plus complet que celui de Kant, qui, lui, du moins, attribuait au jugement de beauté un caractère *d'universalité*, le déclenchement des fonctions contemplatives obéissant chez tous les hommes à des lois uniformes. Le subjectivisme artistique mène aux abîmes, ainsi que nous le dirons, après avoir passé en revue d'autres formes de philosophie de l'art, répandues en France, en Amérique et en Angleterre, et qui, elles aussi, renferment la beauté d'art dans le for des consciences.

§ 3. — L'Esthétique sociologique

SOMMAIRE : I. Exposé. — Parallèle avec la morale sociologique. — II. Critique.

1. — L'esthétique sociologique, brillamment défendue par un groupe d'écrivains français, est un rameau de l'école sociologique contemporaine dont la tendance est de ne voir dans les faits humains que des valeurs sociales. Les sociologues sont loin de s'accorder sur l'objet de la sociologie, et l'Académie des sciences morales de Paris a été bien inspirée lorsqu'elle a offert une récompense à qui fixera des limites précises et raisonnées à cette science jeune et séduisante, aux contours indécis. Certains de ses promoteurs se contentent de lui assigner comme champ d'étude les faits collectifs proprement dits et leur interaction. Mais d'autres absorbent dans son domaine des états de la conscience individuelle, et notamment les jugements que nous portons sur la *moralité* de la conduite et sur la *beauté* des œuvres d'art. Que si nous disons : « le soldat qui sert sa patrie accomplit un devoir sacré », ou bien — « les paysages de Corot sont admirables », ces jugements n'auraient d'autre valeur que d'être des reflets de la vie collective. Dans une série de publications récentes, dont la dernière datée de Juillet 1914, M. Charles Lalo a nettement exposé et défendu cette forme nouvelle de la philosophie de l'art. Elle constitue le pendant de la *morale* sociolo-

gique de Durkheim, si accréditée en France, et les analogies sont telles que les deux théories ressemblent aux volets d'un diptyque. Je me propose de fixer et de critiquer les idées inspiratrices de cette philosophie de l'art, et d'en éclairer l'étude par un rapprochement avec la morale sociologique.

Jugement de moralité et jugement de beauté artistique sont des *valeurs sociales.* Qu'est-ce que cela veut dire ? La notion de *valeur* est liée à la notion d'une utilité au bénéfice de celui qui la possède. — Il y a des *valeurs* qui ne valent que pour une ou plusieurs personnes, — tandis que d'autres sont considérées telles par une collectivité plus ou moins vaste. Les objets familiers que la main pieuse des ambulanciers recueille dans les vêtements des soldats morts au champ de bataille, sont pour les parents et les amis des souvenirs précieux, mais auxquels demeurent indifférents ceux qui sont étrangers à la famille. Le drapeau au contraire a une valeur collective, socialisée. Pour la sauvegarde du drapeau, nos soldats ne marchandent pas leur vie, et tous nous nous découvrons devant ce glorieux emblème de la Patrie. Or, la *beauté* d'une œuvre d'art est une valeur sociale et non une valeur individuelle : tel est le point de départ de la thèse de M. Lalo. Cela veut dire qu'une œuvre d'art n'est *belle* que si elle est reconnue et dans la mesure où elle est reconnue par une collectivité, un public ; bien plus que toute sa beauté réside dans cet assentiment du public. Un écrivain, dit M. Ch. Lalo, qui serait seul à s'éprendre de son œuvre, et estimerait, dans son isolement farouche, que celle-ci n'est pas admirable pour d'autres que lui-même, recueillerait une satisfaction personnelle, mais cette satisfaction n'aurait « aucun droit d'être appelée esthétique tant qu'elle reste strictement individuelle » [1]). « Point d'art sans valeur, conclut-il, et point de valeur qui ne soit sociale ».

Ce qui confère à une œuvre d'art son caractère *social* et dès lors sa *valeur*, c'est l'obligation, la contrainte, la pression, l'autorité qui dérive de l'organisation sociale et grâce à laquelle sa beauté s'impose à une collectivité. Dès lors, voulez-vous savoir si une œuvre d'art est *belle*,

1) *Revue philosophique*, juillet 1914, p. 47.

interrogez les contemporains, prenez l'avis du groupe dans lequel l'œuvre a surgi : l'approbation ou la désapprobation du groupe est le critère de la *beauté*. Les cercles littéraires du temps d'Auguste s'inclinaient devant le talent de Virgile, la cour pontificale de Jules II devant le mérite de Michel-Ange, comme aujourd'hui on prise les toiles de Corot. Les œuvres de Virgile, de Michel-Ange, de Corot sont *belles* par la vertu de ce placet, de ce jugement du public qui approuve et qui applaudit. D'où cette seconde formule de M. Lalo : « Valeur esthétique c'est gloire et admiration » [1]. Comprenez-vous maintenant pourquoi la satisfaction du solitaire ou du maniaque, qui jalousement se réserverait le monopole d'une toile ou d'une sculpture, d'un poème ou d'une symphonie, serait en marge de la jouissance d'art et d'un autre ordre : cet homme apparemment ne pourrait s'octroyer à lui-même la *gloire*, sans laquelle l'œuvre n'a pas de beauté. « Tout art suppose un public, distributeur souverain des sanctions esthétiques » [2]. S'il en est ainsi, le public ne distribue pas la gloire et le succès parce que l'œuvre d'art est *belle ;* mais l'œuvre est *belle* parce que le public l'applaudit. On comprend qu'avec de pareils principes la philosophie de l'art soit devenue une science de pure observation, une enquête sur les conditions qui déterminent les évaluations collectives, sur la genèse et les variations du geste approbateur.

Par ce côté la philosophie de l'art vient rejoindre la morale sociologique que ses partisans ramènent à une *science des mœurs basée sur l'expérience.* Car la *moralité* des actes humains n'est qu'une autre sorte de valeur sociale et elle est socialisée par ces mêmes procédés qui confèrent la *beauté* aux œuvres d'art. Une action est bonne ou mauvaise, suivant le jugement émané d'une conscience collective, et décidant que cette action est bonne ou mauvaise. Voulez-vous savoir si l'infanticide des enfants difformes ou la suppression des vieillards impotents est une

1) *Revue philosophique*, 1914, p. 47.

2) Lalo, *Les sentiments esthétiques*, p. 206. « Tout art suppose un public, distributeur souverain des sanctions esthétiques : public présent ou futur, réel ou même imaginé et simplement possible, universel ou restreint à un milieu vulgaire ou choisi. Même le roi Louis de Bavière, lorsqu'il s'offrait ce luxe fou de faire représenter devant lui tout seul un drame de Wagner, devait se créer, pour le juger dans son esprit malade, la mentalité d'un public ».

action normalement bonne ou normalement mauvaise ? Consultez la conscience des groupements sociaux : les Spartiates considéraient ces homicides comme des mesures de sagesse, conformes à leur idéal. Au temps de la farouche cité grecque, ces actions étaient *normales*, donc *morales*. Aujourd'hui elles répugnent, et le jugement collectif des groupes sociaux dits civilisés marquerait au fer rouge l'auteur de si monstrueux attentats.

Mais alors, direz-vous: ce qui était *moral* il y vingt siècles est devenu *immoral* aujourd'hui ? Ce qui était *beau* aux temps des Grecs ne l'est plus de nos jours ? Parfaitement. La *norme* à laquelle une collectivité se réfère pour décider de la moralité des actions humaines et de la beauté des productions humaines — cette norme varie avec les sociétés dont elle n'est qu'un produit psychique : elle s'appelle *idéal* pour la conduite de l'homme, elle s'appelle *technique* pour les œuvres d'art. Selon M. Durkheim, la société a une âme, elle développe des forces collectives supérieures aux forces individuelles. Elle constitue son *idéal* aux périodes d'effervescence, de grande crise : le christianisme, l'afflux des hommes d'étude vers l'Université de Paris au Moyen âge, l'humanisme du XVI[e] siècle, la révolution de 1789, le socialisme du XIX[e] siècle sont nés de ces moments d'exaltation fébrile. Mais ceux-ci sont passagers à cause de leur violence même. De là le besoin de raviver le culte de l'idéal par des fêtes, des prédications, des réunions, des manifestations de tout genre qui assurent la renaissance périodique de la crise créatrice. L'idéal évolue avec les sociétés. Il en est de même de la *technique artistique*. Elle subit les fluctuations de la conscience collective qui les suscite. La conscience esthétique — le mot est de M. Lalo — érige en *loi de beauté* ses tendances et ses goûts ; l'assentiment d'un groupe notable crée des commandements sociaux.

Les contemporains de Phidias exigeaient du statuaire qu'il mît l'accent sur la symétrie et la régularité plastique du corps humain. Même les mouvements musculaires les plus violents ne devaient point trahir la grâce des formes, comme on peut s'en assurer en considérant les groupes de lutteurs et les discoboles. Ces œuvres sont *belles,* parce qu'elles obéissent aux injonctions sociales du temps. Le public athénien

eût impitoyablement condamné l'art mouvementé d'un Constantin Meunier dont les superbes attitudes de mineurs, de débardeurs, de moissonneurs au travail suscitent l'admiration de nos contemporains. L'assentiment collectif en matière d'art — comme en matière de mœurs — règle l'attitude que nous prenons vis-à-vis des œuvres d'art, et c'est ce que M. Lalo appelle le côté *normatif* de l'esthétique. Car l'assentiment d'un groupe plus ou moins *notable* a ses *sanctions* qu'il ne faut pas braver — pas plus qu'on ne peut braver sans danger les habitudes de savoir-vivre et les idées morales de son temps. « La conscience esthétique a ses satisfactions et ses remords, ses austérités et ses relâchements, ses révoltes et ses capitulations, ses pudeurs exquises et ses cabotinages, ses sanctions positives et négatives : la gloire et l'admiration ou l'insuccès et le ridicule » [1]). La sanction sociale étant tout, rien d'étonnant si ce qui est beau aujourd'hui ne l'était pas hier et ne le sera plus demain ; si toute forme d'art nouvelle paraît arbitraire parce qu'elle dérange les habitudes, et si toute forme d'art ancienne est traitée par les générations montantes comme un vêtement hors d'usage.

On aboutit ainsi à cette conclusion — que le fait esthétique concret et normal « est le respect des techniques établies et le dédain de tout ce qui est en dehors. Les innovations ne *sont* pas belles, elles le *deviennent;* avant de s'être imposées comme un idéal, elles sont jugées laides par tout le monde, sauf par leur auteur » [2]). Si les innovations ne *sont jamais* belles parce qu'elles heurtent les techniques existantes — si d'autre part elles *deviennent* belles le jour où elles se sont imposées, la *beauté artistique* n'a rien de fixe, rien d'immuable ; elle est emportée dans le pur relativisme. M. Lalo le reconnaît. « Relativisme : c'est-à-dire qu'il n'y a rien d'absolu, que tout est relatif à tout, que nos opinions sont relatives à celles qui les ont précédées et à celles des autres hommes dont nous sommes solidaires dans l'ensemble social où notre individu entre et qui réagit sur nous » [3]). Le principe de la caducité chronique

1) p. 258.
2) p. 207.
3) pp. 207 et 208.

des idéals esthétiques fait pendant au principe de la caducité périodique des idéals moraux.

2. — Après cet exposé de l'esthétique sociologique, considérons ses insuffisances et le dédale des difficultés dans lequel elle nous entraîne.

Songez un instant à ce que deviendraient nos jugements esthétiques, s'il était vrai que l'œuvre d'art n'a de sens que par la consécration sociale : qu'elle est sujette à disparaître le jour où l'engouement viendra « socialiser », c'est-à-dire sanctionner une forme nouvelle, et que, suivant l'heureuse expression de M. Arréat, sa valeur est soumise à la hausse et à la baisse aussi bien qu'un titre coté à la bourse.

S'il en était ainsi, les œuvres d'art du passé n'auraient plus qu'un intérêt archéologique et rétrospectif ; on les collectionnerait comme des documents de culture humaine, ainsi qu'on fait des véhicules et des instruments de musique qui ont servi à travers les âges, mais elles seraient dépourvues pour nous d'attrait et de signification esthétique. En effet, comment les générations actuelles pourraient-elles s'éprendre de la beauté des temples de Karnak, des statues de Phidias, des toiles de Léonard de Vinci, alors que les formules d'art socialisées aujourd'hui par le goût du public ont démodé depuis des siècles celles qui assuraient la gloire dans la Thèbes de Rhamsès II, l'Athènes de Périclès, la Florence des Médicis ?

Rien de plus faux. Homère, Dante, Molière, La Fontaine, Racine, Corneille, Beethoven, Shakespeare sont de tous les temps ; ils continueront de s'imposer à l'admiration des générations qui passent parce que l'empreinte à laquelle leurs œuvres sont marquées est indélébile. L'humanité ne s'y trompe pas : à travers les vêtements *changeants* que les circonstances propres à chaque époque imposent aux chefs-d'œuvre, elle reconnaît les caractères *inchangés* de la Beauté.

Il n'en est pas autrement des notions de justice, de vertu, d'honneur et de toutes ces choses de noblesse qui forment l'apanage de l'espèce humaine. La grande voix de la conscience morale s'élève la même, à travers les siècles et domine le tourbillon des sociétés qui naissent et

disparaissent. Bien qu'ils se revêtent de modalités variables d'un moment à l'autre de l'histoire, bien que l'orgueil, la passion, l'ambition d'une coterie, le climat psychologique puissent les voiler, les obscurcir, — ou pour reprendre l'énergique expression d'un saint Augustin, les *obnubiler* (obnubilare), les préceptes de la loi naturelle s'imposent, identiques, à la conscience de tous les hommes qui se succèdent ici-bas. Le courage est toujours le courage, et l'honneur sera toujours l'honneur. Lorsque, en 250, Régulus, prisonnier des Carthaginois, revint à Rome, porteur d'un message dont ses ennemis l'avaient chargé, ni les supplications des siens, ni les conseils du Sénat ne purent le retenir, et, fidèle à sa parole d'honneur, il s'en retourna à Carthage, reprendre sa captivité. L'histoire, c'est-à-dire l'humanité, s'est inclinée devant cette grande figure parce qu'elle s'incline devant quiconque, au péril de sa vie, respecte la foi jurée. Et quand, dix-huit siècles plus tard, des nations bravent la guerre, pour ne point forfaire à de solennels engagements et à la foi des traités, ne reconnaissez-vous pas cette même essence de *moralité*, cette vertu de *l'honneur* qui suscite les enthousiasmes, aujourd'hui comme au temps de Régulus ?

L'héroïsme moral et la beauté artistique ont pour eux l'éternelle jeunesse. L'âme les salue et les chérit partout où elle les rencontre.

Mais M. Lalo a prévu l'objection qui s'offre d'elle-même quand on songe à l'engouement de nos contemporains pour les formes du passé, à l'intérêt que suscitent les expositions d'art rétrospectif et tout ce qui touche à la mise en valeur des techniques surannées. Il attribue cet engouement à une illusion. « Nous avons vu qu'une illusion naturelle nous fait attribuer une valeur constante et absolue à ce qui n'a en réalité qu'une valeur variable et plus ou moins personnelle. Dès lors tout ce que nous admirons des techniques passées nous semble avoir toujours eu, même au temps où elles vivaient, la même et immuable valeur que nous lui accordons aujourd'hui et ne pouvoir en présenter d'autre. Or nous vivons dans une période qui est sans doute, à certains égards et pour certains arts, un âge de décadence ; et qui, comme la plupart des décadences, est extrêmement éclectique, en partie par un amour très légitime de l'histoire, en partie par un manque beaucoup

plus regrettable, de personnalité propre et de goûts fortement et virilement marqués. Lors donc que nous apprécions fort bien, côte à côte, et au même titre, un mobilier gothique et un salon Louis XV, un jardin français et un parc anglais ou chinois, un graduel grégorien, un motet polyphonique, un air d'opéra, ou l'adagio d'une symphonie, une pagode hindoue, un temple grec, une cathédrale gothique, un palais de la Renaissance à côté de nos maisons modern-style, nous ne réfléchissons pas assez que le goût de chacune des générations qui ont fait vivre ces diverses formes d'art était beaucoup plus décidé, plus exclusif que le nôtre » [1]).

Mais non, nous ne sommes pas dupes quand nous admirons les chefs-d'œuvre anciens ; l'analyse de nos sentiments intimes proteste contre cette explication. Non seulement aux époques de décadence, — si tant est que nous vivions à une époque de décadence artistique — mais aux âges de splendeur, on a voué un culte unanime aux grandes œuvres du passé. Est-ce que les sculpteurs de la Renaissance ne se mettaient pas à l'école des anciens ? Certes, l'étude des civilisations évanouies intensifie l'impression artistique que produisent les œuvres dont elles sont nées, parce qu'elle fait pénétrer tout le détail, le dessous et l'ambiance des œuvres ; et il est vrai de dire que l'archéologie bien comprise sert la cause de l'art [2]). Mais il n'est pas indispensable d'être un érudit et un archéologue pour tomber sous le charme d'un chef-d'œuvre de l'antiquité ou du moyen âge. On peut le goûter sans livres, sans culture, sans témoins, sans guide, pourvu qu'on ait quelque chose du tempérament de l'artiste.

Bien plus, des œuvres comme *L'Iliade* d'Homère, *La Vénus* de Milo, *L'Avare* de Molière, les fables de La Fontaine — et combien d'autres sont plus proches de nous, parce que plus profondément et plus largement humaines que ces productions « futuristes ou cubistes » auxquelles certaine critique taille un socle de gloire. N'est-il pas incontestable que des époques eurent le goût faussé, et que l'histoire de l'art a connu des techniques inférieures, des styles décadents auxquels

1) *Op. cit.*, pp. 234 et 235.

2) Voir plus loin, p. 459 et 474.

cependant la mode ne ménageait ni les applaudissements ni la vogue ? Qu'il suffise de citer les romans allégoriques du Moyen âge, la métrique enfantine de Jean Antoine de Baïf que des lettres patentes de 1570 accréditèrent dans une *Académie de Poésie et de Musique* [1]) — ou encore la littérature des *Précieuses* à l'hôtel de Rambouillet. Or, je veux bien que dans la théorie de M. Lalo chacune de ces techniques eut son heure de beauté, qu'elle dura aussi longtemps que la mode, à laquelle elles prêtaient obéissance — mais je ne comprends plus de quel droit les artistes, les historiens de l'art et les critiques qui vivent et écrivent en 1915 osent porter contre certaines techniques des condamnations, établir une échelle graduée entre des esthétiques mortes et qui, par définition, devraient avoir une valeur égale. Si nous avons de bonnes raisons de ne pas mettre sur un même plan de beauté la *Pucelle* de Chapelain et l'*Athalie* de Racine, c'est donc que nous nous servons d'une norme, d'un critère, qui n'est pas le succès dont l'un et l'autre jouirent dans leurs milieux respectifs. Tout artiste novateur ne doit-il pas nager contre le courant et braver la tyrannie de la mode ? Or, quand la mode est mauvaise, n'est-ce pas l'artiste qui a raison contre la mode ? Boileau a bien fait de dénoncer le mauvais goût de la littérature qui sévissait dans les salons du XVIIe siècle, et de lui préférer l'art de Corneille, de Molière, de Racine. La beauté des grands classiques n'est donc pas comparable à une valeur financière qui s'effondre ou se relève, suivant qu'elle s'aliène ou qu'elle récupère la faveur des capitalistes.

En vérité, le succès peut être un indice de la valeur d'art, mais ne la constitue pas. Et pareil indice est loin d'être infaillible. « L'œuvre de Wagner, observe M. Arréat, valait-elle moins quand on la siffla à Paris, ou vaut-elle davantage aujourd'hui qu'on l'y acclame ? La valeur, encore un coup, dépendrait-elle du nombre des voix ou seulement de leur qualité ? Si c'est le nombre qui règle, à quelles extrémités ne conduirait pas ce nouvel emploi du suffrage universel ? Et si c'est la qualité, ne pourra-t-il suffire d'une voix pour fonder la valeur et le mérite ? » [2])

1) Brunetière, *Histoire de la littérature française*, I, 406.
2) Arréat, *Valeurs d'art. L'esthétique sociologique (Revue philosophique*, mars 1914, p. 274).

Quand M. Lalo, le principal théoricien de l'esthétique sociologique, reproche aux sentimentalistes allemands de l'Einfühlung de ne pas tenir compte de la *valeur technique* dans l'art, il oublie que cette critique se retourne contre sa propre doctrine, car lui aussi cherche la *beauté d'art* dans la conscience du spectateur ou de l'auditeur. Qu'est-ce en effet que cet assentiment d'une conscience collective si ce n'est un assentiment, un état d'âme apparaissant simultanément dans un grand nombre de consciences individuelles ? Supprimez l'assentiment, la technique n'a pas de sens esthétique, tout comme elle est privée de beauté, si vous videz l'œuvre d'art de la sentimentalité. Terminons ici le procès intenté à l'Esthétique sociologique ; nous verrons bientôt ce qu'il en faut retenir et dans quel sens il faut chercher à l'amender.

§ 4. — Esthétique humaniste ou pragmatisme

SOMMAIRE : I. L'esthétique humaniste ou pragmatisme. — II. L'esthétique du sentiment vital. — III. Conclusion.

1. — Le pragmatisme veut réformer la théorie des jugements, les plonger dans « le courant continu de la conscience », leur faire prendre racine dans les besoins réels de la vie et leur donner ainsi un sens plus humain. De là cet autre nom d humanisme que certains ont donné à la théorie. Un jugement est vrai ou faux suivant qu'il sert ou dessert une intention, un intérêt dont il relève, *of whom he is relevant*. M. Schiller, professeur à Oxford, écrit : Je flâne dans une forêt sans vouloir me rendre à un endroit déterminé et voici qu'un carrefour s'ouvre devant moi. Quel est le *vrai* chemin ? Il n'y en a pas. Il n'y aura de vrai chemin pour moi, et une *erreur* dans ma route ne deviendra possible, que si j'ai l'intention d'aller à un endroit déterminé, situé au Nord par exemple. A partir de ce moment, je serai dans le *vrai* chemin, ou je ferai *fausse route*, suivant que je marcherai vers mon but ou que j'enfilerai une drève qui m'en éloigne. Le *vrai* chemin est le *bon* chemin. Ainsi en est-il de la science. Pour décider de la *qualité* d'un jugement scientifique, voyez-le à l'usage. « Un jugement qui mène à de bons

effets est accepté comme vrai, celui qui conduit à d'inacceptables conclusions est faux ». La *relevance* — le mot n'a pas d'équivalent français — exprime une relation avec l'utilité de celui qui porte un jugement, mais cette « relevance » ne devient *efficace* (effectively true) que s'il donne satisfaction à une société. D'où il résulte — c'est Schiller qui parle : « Les vérités pour une génération deviennent les erreurs de la génération suivante, quand celle-ci a créé des façons plus valables et plus efficaces d'interpréter et de manipuler les faits apparents que les nouvelles vérités transforment sans cesse. Inversement, ce qui est maintenant taxé d'erreur peut engendrer une longue progéniture de vérités »[1]. Que devient la beauté artistique dans une pareille philosophie ? Il est facile de s'en rendre compte. Si l'humanisme ou le pragmatisme n'hésite pas à dépouiller les jugements scientifiques de tout caractère fixe, pour en faire des règles d'action variables suivant le temps et les lieux, il admettra sans peine que les œuvres qui cessent de plaire, cessent d'être belles.

Vous reconnaissez aussitôt un rejeton nouveau de la souche du subjectivisme et du relativisme artistique et vous devinez déjà les points de contact qui surgissent entre l'esthétique de l'Einfühlung et l'esthétique sociologique d'une part - l'esthétique pragmatiste d'autre part. La perception d'art participera de toutes les fluctuations du jugement de vérité. Car, nous dira William James : « La perception d'art n'est qu'un jugement de vérité sur une toile, une statue, un monument, une symphonie, avec en plus une secousse émotionnelle, un frisson délicat. Dans tout art, écrit-il, dans toute science, il y a la vive perception que certaines relations sont vraies ou non, et il y a la secousse et le frisson émotionnel qui s'ensuivent. Et ce sont bien là deux choses et non pas une seule. C'est dans la première que les experts et les maîtres se sentent chez eux. Ce qui vient ensuite ce sont les ébranlements corporels qu'ils peuvent bien ne ressentir que très faiblement, tandis que des crétins et des philistins chez qui le jugement critique n'existe qu'à son degré le plus

1) *Error.* Discours prononcé en 1910 au Congrès international de Philosophie à Bologne. Tiré à part, p. 11.

infime les ressentiront dans toute leur force » [1]). Ainsi, ce que William James appelle le frisson d'art, la secousse émotionnelle, et qu'il ramène d'ailleurs à une vibration de la table d'harmonie qu'est notre corps, présuppose un jugement sur la *vérité* de l'œuvre d'art, et cette *vérité* d'ordre pragmatique est fonction de l'intérêt qu'elle est susceptible d'engendrer. « Rien ne me choque » — telle était, rapporte W. James, la suprême louange de Chopin pour une composition musicale qui lui paraissait belle [2]) ; et il est vraisemblable que Chopin n'aurait pas tenu ce langage à l'audition des œuvres d'un Claude De Bussy. D'où l'œuvre d'art cesse d'être *belle* quand elle cesse d'exciter notre intérêt ou d'être appropriée à nos réactions ; elle ne tombe plus alors dans le champ d'application de notre choix pragmatique ; il faut se mettre en quête de nouvelles beautés, éprouver à l'usage d'autres productions. La beauté d'une œuvre d'art ressemble à l'éphémère goutte de rosée qu'un rayon de soleil allume comme un diamant, puis dévore après l'avoir fait resplendir. M. Pérès, dans une étude sur l'esthétique pragmatique publiée en 1911 par la *Revue philosophique,* trouve que cette philosophie de l'art s'accommode merveilleusement aux productions artistiques de nos écoles contemporaines. J'estime, quant à moi, que le pragmatisme esthétique succombe sous le poids de ses contradictions et de ses inadmissibles conséquences.

Ce n'est pas ici l'endroit de dresser le réquisitoire général de l'humanisme et du pragmatisme. M. Henri Poincaré a fait justice de cette étrange façon d'*édifier* les savoirs humains qui consiste à *ébranler* le principe de l'immutabilité des lois. Si notre science expérimentale doit changer avec nos besoins d'action, toute prévision de l'avenir est illusoire. Poincaré oppose aux prétentions de certains pragmatistes cette parole qui assomme comme une massue : la science sera intellectualiste ou elle ne sera pas. La logique obligerait le pragmatisme à admettre la mobilité des jugements, même quand il s'agit de ces principes directeurs de toute connaissance, de ces « jugements de droit »

1) *Les émotions,* trad. franç., p. 102.
2) p. 101.

qu'Aristote et Leibniz déclarent à juste titre indépendants de l'existence d'un monde réel. Des pragmatistes comme M. Roustan, dont le *manuel* est suivi dans certains lycées de France, n'hésitent pas à expliquer la formation de ces principes par des tâtonnements successifs auxquels se sont livrés nos ancêtres, par une élimination progressive d'autres formules reconnues stériles, et finalement par la transmission héréditaire d'un ensemble de jugements approximatifs, suffisamment adaptés (*true enough)* aux besoins de la vie et à la domination de la nature [1]). Il y eut donc une époque reculée, très reculée, où les hommes n'avaient pas encore trouvé les « premières uniformités » (W. James) et notamment la salutaire formule qui nous assure que 1 n'est pas 2, et que 2 + 2 = 4. Je voudrais bien qu'on me montre dans les documents nombreux relatifs à la jeunesse de l'humanité les vestiges de ces adaptations extraordinaires. La comptabilité des Pharaons par exemple, qui nous reporte déjà passablement loin en arrière, accuserait-elle un fléchissement des vérités élémentaires de l'arithmétique ? Il n'en est rien. Aussi longtemps que les pragmatistes ne s'appuieront pas sur des faits attestant les soi-disant variations des principes directeurs du savoir, on sera en droit de leur opposer la parole d'Aristote : celui qui s'avise de nier la pérennité et l'universalité du principe de contradiction n'est pas un homme, mais une souche, φυτόν. Nous tenons donc qu'il y a des *vérités* spéculatives *immuables* comme il y a des principes de *morale* inchangés, comme il y a des *beautés artistiques* qui demeureront belles tant que durera l'humanité.

Le pragmatisme esthétique est atteint dans ses œuvres vives par la critique principielle que nous venons d'esquisser. Rien n'est plus personnel, plus subjectif, que l'intérêt qui dicte les jugements de beauté, et dès lors se déroule la chaîne des conséquences inadmissibles, des interprétations fausses que nous avons exposées et que nous ne pourrions développer sans nous répéter. Vous voyez clairement, en effet, que les pragmatistes aboutissent à bâtir la *beauté* d'art sur le sable mouvant de l'impression fuyante, sur la réaction mobile. La technique

1) ROUSTAN, *Leçons de philosophie*, I, Psychologie. Paris, p. 421.

n'a pas de valeur, — elle est tout au plus, dit W. James, un « ingrédient » qui « nous excite »[1]) — et rien n'est permanent dans la beauté des chefs-d'œuvre. C'est le subjectivisme artistique. Au même carrefour doctrinal s'entrecroisent la philosophie de l'Einfühlung, l'esthétique sociologique et l'esthétique pragmatiste. Toutes trois ont pour dernier mot : ce n'est pas l'*œuvre* qui est belle, ce sont nos *états de conscience* qui sont beaux, soit que nous les prêtions à l'objet (Einfühlung), soit que nous les harmonisions avec les goûts et les commandements de la conscience collective (esthétique sociologique), soit enfin que nous les vivions comme des réactions intéressantes (esthétique pragmatiste).

2. — Il serait facile d'étendre l'enquête que nous avons instituée sur le subjectivisme artistique. En laissant de côté une vaste catégorie d'écrivains, comme Tolstoï et Joséphin Peladan qui sont des artistes, mais de pauvres critiques d'art et de pitoyables philosophes, on trouverait sans peine des psychologues dont les doctrines mériteraient d'être rappelées. Un des plus connus en France, M. Guyau, réunit, peut-on dire, le point de vue de l'Einfühlung et celui de l'art sociologique dans une apologie du sentiment vital. Il écrit dans la même page [2]) : « Pour goûter un paysage, il faut s'harmoniser avec lui. Pour comprendre le rayon de soleil, il faut vibrer avec lui, il faut aussi, avec le rayon de lune, trembler dans l'ombre du soir ; il faut scintiller avec les étoiles bleues ou dorées ; il faut, pour comprendre la nuit, sentir passer sur nous le frisson des espaces obscurs, de l'immensité vague et inconnue. Pour sentir le printemps, il faut avoir au cœur un peu de la légèreté de l'aile des papillons dont nous respirons la fine poussière répandue en quantité appréciable dans l'air printanier ». Et quelques lignes plus loin : « Si le sentiment de la nature est déjà un sentimeut social, à plus forte raison tous les sentiments esthétiques excités par nos semblables auront-ils le caractère de sociabilité. En s'élevant, le sentiment du beau devient de plus en plus impersonnel ».

1) *Les émotions*, p. 99.
2) *L'art au point de vue sociologique*, p. 14.

3. — Ce serait nous attarder inutilement que de fixer ici les méandres de la philosophie de Guyau et d'autres isolés. L'étude que nous avons faite de trois grands courants de la philosophie de l'art nous a suffisamment fait connaître les tendances préférées du subjectivisme contemporain, et elle autorise cette conclusion d'ensemble : Le subjectivisme outrancier ne rend pas compte de l'intégralité du fait esthétique. Il ment à la réalité.

Sans méconnaître aucun des éléments de l'impression ressentie par le sujet, il est nécessaire de se retourner du côté de l'objet, c'est-à-dire de l'œuvre d'art, pour y discerner les facteurs objectifs qui sont en intime corrélation avec cette impression ; de chercher le phénomène esthétique dans une correspondance de l'un à l'autre ; et, par voie de conséquence, de restituer aux chefs-d'œuvre des qualités objectives qui demeurent, et qui par leur fixité et leur profondeur expliquent le crédit dont ces chefs-d'œuvre jouissent à travers les siècles. Pas plus que le patrimoine de la vérité scientifique et celui des principes moraux, le patrimoine de la beauté artistique ne se dissipe périodiquement pour se reformer toujours à nouveau. Constitué et enrichi au cours des siècles, par voie de lente alluvion, les générations se le transmettent d'âge en âge. C'est le bien collectif des hommes, dont la conservation et l'agrandissement ne sont confiés ni à l'individu, ni aux nations, mais à la grande famille humaine.

§ 5. — Retour a l'objectivisme

SOMMAIRE : I. Il se manifeste dans tous les domaines. — II Preuve de l'objectivité du beau artistique.

1. — Ce sont là des enseignements nouveaux pour la philosophie contemporaine — c'est une sorte de retour à la métaphysique, dont les notions générales et les principes nous livrent des échappées sur le réel extramental. De tous côtés se manifeste ce renouveau de l'objectivisme dont la grande guerre contribuera, j'en suis sûr, à accentuer le triomphe : les théories sur l'art, entraînées dans l'orbite générale, se ressentiront de l'orientation nouvelle.

Quand il s'agit de science, voyez comment est résolu dans les doctrines les plus actuelles le problème de la certitude, et la faveur grandissante du réalisme, qui reconnaît à la connaissance humaine un droit d'emprise sur le monde extramental. L'intellectualisme est en voie de prendre une revanche éclatante sur le pragmatisme et la philosophie de l'action. Il tient tête victorieusement aux prétentions du relativisme scientifique. Un peu partout, en Angleterre et en Amérique, le réalisme renaît, comme le phénix de ses cendres.

Voyez encore la volte-face de l'âme contemporaine — le mot est de Paul Bourget — en matière de morale, et combien d'excellents esprits reconnaissent la nécessité de suspendre les principes de la conduite privée et publique à un système de normes fixes. L'absolu supprimé, les protestations que le cardinal Mercier et Wilson élèvent au nom des droits imprescriptibles de l'humanité seraient dépourvues de sens. Aux heures tragiques que nous vivons, les grandes vérités dont vit la conscience des peuples, se dépouillent de toute la gangue des sophismes et apparaissent dans leur plus pur éclat.

Du même coup, la philosophie de l'art s'éclaire d'une lumière nouvelle, et divers indices témoignent qu'un *retour à l'objectivisme* est à la veille de s'y accomplir. Des voix s'élèvent en France, en Allemagne, pour réagir contre le psychologisme tyrannique, et remettre en la place qui lui revient le facteur objectif. Max Dessoir qui organisa le dernier congrès international d'Esthétique à Vienne, proclame la dépendance où se trouve le sentiment artistique vis-à-vis de l'objet : « Nous devons tenir compte d'une réalité esthétique, écrit-il. Il doit être établi avant tout que les lois qui lui sont immanentes ne peuvent se ramener simplement à des lois psychologiques et que dès lors la vérité artistique ne s'identifie pas avec la vérité psychologique » [1]). De même, M. L. Arréat proteste, dans la *Revue philosophique,* contre les abus de l'esthétique sociologique [2]). Faisant justice des suffrages changeants du public et des engouements de la masse, il met à nu l'impuissance des

1) *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* Bd. V, H. 1, 1910, p. 9.
2) Mars 1914.

doctrines qui posent en principe l'instabilité des règles artistiques, et proclame la nécessité de « replacer la valeur d'art dans l'œuvre même ». Dans les pages trop peu nombreuses qu'il a consacrées au sentiment esthétique, M. Bergson montre le rôle de l'œuvre, de l'idée qu'elle nous suggère. Il lui assigne une influence énorme, puisqu'elle aurait pour objet » d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité », si bien que, dans la poésie « notre âme, bercée et endormie, s'oublie comme en un rêve pour penser et voir avec le poète » [1]). On ne peut applaudir à ces paroles : ce n'est pas l'objet d'art qui se remplit des sentiments du sujet, mais inversement c'est le sujet, le *moi*, qui docilement se met à l'unisson de ce que l'objet d'art exprime.

2. — Mais on peut aller plus loin, et découvrir des preuves directes de l'objectivité du beau. La chose en vaut la peine, car il ne suffit pas d'avoir montré les torts du subjectivisme pour conclure à la vérité de l'objectivisme artistique. A ceux qui ne sont pas familiarisés avec les subtilités de la philosophie contemporaine, il peut sembler étrange qu'il faille *démontrer* l'intervention *causale* de l'œuvre d'art dans la production du sentiment esthétique. Quoi, diront-ils, la cathédrale de Chartres, les toiles de Claude Lorrain ne sont-elles pas *belles* en elles-mêmes et par elles-mêmes ? Aucunement, répondraient les relativistes. Le croire serait se laisser prendre aux mirages du « réalisme naïf ».

Qu'il ne s'agit pas de mirages, on s'en rendra compte par la conscience que nous avons de *subir* l'œuvre d'art. Nous nous sentons *passifs* devant la cathédrale, avant de *réagir* dans l'attitude artiste ; suivant le mot très juste des psychologues, nous recevons un *choc* artistique. Or, ce choc ne vient pas du *moi* ; il y a donc un *non-moi*, qui nous tient sous son influence, un *objet* distinct de nous, monument ou statue, toile ou symphonie, drame ou poème, dont la technique provoque en nous la gamme des émotions si finement fouillées par les psychologues contemporains [2]).

1) *Données immédiates*, p. 11.

2) L'argument ne sert pas seulement à démontrer l'objectivité réelle de la notion de

En douteriez- vous devant les avis *motivés* des juges compétents appelés à juger la valeur des productions artistiques ? Où chercheront-ils le *motif* qui les décide, sinon dans l'œuvre même et dans les éléments de sa composition ? C'est donc que ceux-ci ont pouvoir *d'agir* sur le connaisseur. En douteriez-vous, quand les artistes eux-mêmes *subissent* leur œuvre après l'avoir enfantée ? N'est-ce pas là la portée du mythe de Pygmalion, roi de Chypre, qui devint amoureux d'une statue de Galatée sculptée de ses propres mains ? Et Michel-Ange n'interpella t-il point le marbre de son *Moïse* en lui criant : « Mais vis donc »!

La conclusion s'impose : les formes contemporaines du subjectivisme artistique exagèrent le rôle de l'impression d'art. Chacune d'elles contient une âme de vérité. Avec les partisans de l'esthétique de l'Einfühlung nous dirons : « le phénomène de la projection sentimentale est réel, mais il est adventice et ne constitue pas le phénomène esthétique »; avec les sociologues : « l'impression d'art est dépendante du milieu dans lequel l'œuvre vient à éclore »; avec les pragmatistes : « elle repose sur un intérêt, une réaction vitale, dont nous aurons à démêler la nature ». Mais chacun de ces trois systèmes pèche par exclusivisme, en méconnaissant la fonction esthétique de l'œuvre d'art, et dès lors, pour rencontrer la beauté sur son chemin, il faut faire la part et de l'*impression* et de l'*œuvre* qui la provoque. La beauté naît d'une correspondance de l'une à l'autre. Dès lors, la beauté d'art est complexe, bilatérale, puisqu'elle réside à la fois et dans l'objet d'art qu'elle marque de son empreinte, et dans le sujet qui le contemple. Les deux aspects qu'elle présente sont inséparables. Ils ne viennent pas se juxtaposer, mais ils se compénètrent. Quand nous parlerons du rôle de l'*objet*, il faudra donc toujours se reporter au *sujet* et inversement. Toutefois des raisons

beauté artistique, mais celle de toutes les notions qui entrent, comme éléments, dans les jugements fondamentaux. Cet argument présuppose établie la valeur des principes de contradiction et de causalité. Puisque l'impression artistique *surgit* en nous, et que dès lors sa présence dans la conscience n'est pas une nécessité, cette impression ne suffit pas à rendre compte de son apparition. Elle surgit donc sous l'influence d'autre chose qu'elle même (principe de causalité). Cet « autre chose » n'est pas *nous ;* nous ne créons pas de toutes pièces l'impression, puisque nous nous sentons *passifs* au moment où elle surgit. Donc elle est provoquée par un *non moi* (principe de contradiction). Ce *non-moi* n'est pas purement *idéal*, mais *réel*, comme le *moi* auquel il s'oppose, et dans lequel l'impression artistique est *vécue*.

d'exposition didactique nous obligent à dissocier les deux aspects et à traiter les aspects objectifs de l'œuvre d'art — et l'impression subjective qu'elle produit.

CHAPITRE II

L'Impression d'Art

§ 1. — La perception d'art

SOMMAIRE : I. Deux moments dans l'impression. — II. L'esthétique de la vie. — III. Rôle des sens. — IV. Rôle de l'imagination. — V. Rôle de l'intelligence. Preuve de son intervention. — VI Autres preuves. — VII. Art et sciences. La perception d'art est l'intuition de l'abstrait dans le particulier. — VIII. La perception est progressive. — IX. Intellectualisme.

1. — Après nous être tourné du côté de l'objet d'art [1]), il importe d'étudier l'impression qu'il produit. La beauté d'art, en effet, réside dans une relation de l'ordre exprimé au sujet qui s'en imprègne. Si bien qu'elle est une notion relative, ou de relation. Supprimez cette adaptation de l'œuvre aux capacités du sujet, et la raison même de beauté s'évanouit, comme s'évanouirait la notion de filiation paternelle, si vous vous refusiez à considérer le fils dans ses rapports avec le père qui l'a engendré. L'impression d'art n'est donc pas chose adventice à la beauté, épiphénomène secondaire ; elle est élément constitutif du beau.

En quoi consiste ce délicieux frémissement de l'âme quand elle entre en contact intime avec l'œuvre, de quelle nature est l'ébranlement psychologique que celle-ci provoque ?

On a appelé plaisir artistique, émotion d'art, jouissance d'art, les phénomènes qui remplissent la conscience esthétique. Impression d'art est une appellation que nous trouvons plus satisfaisante, parce qu'elle est plus compréhensive. L'âme reçoit en vérité l'*empreinte* de l'œuvre ; elle est captivée, retenue, séduite dans le plus intime et le meilleur d'elle-même. Au premier choc, l'état d'âme apparaît comme un unisson ;

1) Le chapitre relatif à l'étude de l'objet d'art n'est pas reproduit ici.

mais un peu d'attention fait voir que cet unisson se décompose en une sorte de symphonie psychologique.

L'impression d'art comporte un double, ou même un triple aspect : d'abord nous percevons *l'œuvre,* les lignes du monument, les thèmes de la sonate ; le contenu de la toile, de la sculpture, du drame. C'est *l'élément représentatif* de la conscience esthétique, que nous appellerons la perception d'art. — Cette perception s'accompagne d'amours et de sympathies ; nous nous attachons à l'œuvre ; au fur et à mesure que nous la contemplons, nous l'aimons davantage, et il en résulte un plaisir que, dans toutes les civilisations, on a regardé comme une des plus nobles jouissances et le plus exquis des régals. C'est *l'élément émotif* de la conscience esthétique.

Perception d'art, émotion d'art faite d'amour et accompagnée de plaisir, ce sont là, je le sais, des moments d'une même réalité psychologique. Car tout se compénètre dans l'impression quand la beauté nous saisit. « Plus on descend dans les profondeurs de la conscience, dirons-nous avec M. Bergson, moins on a le droit de traiter les faits psychologiques comme des choses qui se juxtaposent » [1]. Mais cela n'empêche que, pour démêler l'état de conscience, tel qu'il nous remplit au contact de l'œuvre d'art, il faut dissocier ce qui en réalité s'y trouve uni, introduire des cassures — quitte à restituer l'unité, après le travail de l'analyse. Pour des raisons didactiques et par souci de clarté, nous envisagerons d'abord, ce que comporte la *perception d'art*, et on verra dans la suite en quoi réside l'*émotion* qu'elle suscite.

2. — Mais il convient au préalable de rencontrer une opinion chère à un groupe de théoriciens contemporains, et qui, si elle était fondée, bouleverserait la superposition psychologique que nous nous proposons d'établir : ceux qui souscrivent à ce qu'ils appellent « l'esthétique de la vie » nous reprocheraient de restreindre le phénomène artistique à l'impression issue d'un acte de *connaissance*. A leur avis, toute impression vitale, quelle qu'elle soit, est susceptible de devenir esthétique : le domaine du beau est aussi large que celui de la vie. Dès lors on accorde

1) *Données immédiates de la conscience,* p. 7.

un caractère esthétique aux sensations organiques qui tombent dans le champ d'éclairage de la conscience, y compris ces vagues sensations cinesthésiques qui nous renseignent sur l'existence de notre corps. L'impression esthétique devient la joie de vivre [1]).

Il y a là une confusion assez dégradante de l'agréable et du beau. Comment dissiper ces affirmations gratuites, sinon par un appel souverain à la conscience de l'humanité. Les langues humaines où cette conscience se traduit refusent de reconnaître un caractère esthétique aux fonctions inférieures de la vie. On ne parle ni de *belles* respirations, ni de *belles* disgestions. Au demeurant ces joies physiologiques si profondes, infiniment plus communes et plus accessibles que les joies esthétiques, surgissent principalement au contact de la nature ; ce sont des joies de *bienfaisance*, et nous avons, en traitant du beau de la nature, montré combien elles sont étrangères à l'impression esthétique que la nature est capable de provoquer. Appliqués à l'art, ces états de la vie physiologique peuvent être des concomitants de l'impression esthétique et exercer sur celle-ci une influence indirecte, mais ils ne la constitueront jamais. Celui qui fait une mauvaise digestion jouira peut-être très mal de la visite d'un musée, mais l'estomac complaisant et infatigable du campagnard ne lui procurera pas la jouissance d'un chef-d'œuvre. Laissons là cette forme exagérée de l'esthétique de la vie. Nous la retrouvons d'ailleurs — au seuil même de la théorie intellectualiste que nous essaierons d'exposer et de défendre.

3. — L'impression d'art a sa source dans une *connaissance*, ou une *perception*, c'est-à-dire dans un acte par lequel on se représente quelque objet (quod menti objicitur) et cet objet est tenu pour extérieur à nous. Fort bien. Mais quelle perception ? Notre vie de connaissance comporte des étreintes du réel nombreuses et variées : sont-ce les sensa-

1) « La vie humaine est dominée par quatre grands besoins ou désirs, qui correspondent aux fonctions essentielles de l'être : respirer, se mouvoir, se nourrir, se reproduire. Nous croyons que ces diverses fonctions peuvent toutes revêtir un caractère esthétique... Respirer largement, sentir le sang se purifier au contact de l'air et tout le système distributeur reprendre activité et force, c'est là une jouissance presque enivrante, à laquelle il est difficile de refuser une valeur esthétique... La fonction de nutrition, si intimement liée à la précédente, n'est pas

tions extérieures qui sont génératrices de beauté — ou les sens internes, principalement cette imagination constructive toujours plus ou moins hypertrophiée chez les grands artistes ; — ou bien la perception d'art relève-t-elle de l'intelligence, le pouvoir représentatif le plus parfait, et spécifiquement humain ? En réalité la perception d'art est complexe, et elle résulte d'un apport harmonieux de sensations extérieures, de représentations imaginatives et de notions intellectuelles. C'est ce qu'il importe de fixer par le détail.

Le rôle des sens est primordial ; et il est aisé de l'établir. La vue et l'ouïe sont les grandes pourvoyeuses de nos impressions artistiques : dans les arts plastiques et musicaux leur rôle est si fondamental qu'il serait banal d'insister. « Pas de peinture qui ne soit une caresse pour les yeux, pas de musique qui ne soit une volupté pour l'oreille » [1]). Aussi bien les peintres, les dessinateurs, les sculpteurs, sont des types de visuels, leurs yeux jouissent de nuances, de couleurs, de détails, de formes, de délicatesses, de reliefs que des profanes ne perçoivent pas ; les musiciens sont tous des types d'auditifs, et il en est qui sur les instruments à cordes produisent et perçoivent des huitièmes de tons. Tout artiste est par certains côtés un sensuel, qui obéit à l'excitation extérieure, comme la harpe éolienne au vent ; il est friand de nuances, et les dissonances le blessent. Si on tient compte que le toucher des formes complète et coordonne les perceptions visuelles des positions, on peut ajouter que le tact proprement dit est susceptible de contribuer à la formation de la perception artistique. Chez les aveugles, la sensibilité tactile opère des merveilles, et l'antiquité a légué le souvenir de sculpteurs privés de la vue, qui appréciaient le modelé et le relief des formes plastiques, en les caressant de leurs mains délicates.

Mais à la vue, à l'ouïe, et au toucher dans des limites restreintes se

plus exclusive de l'émotion esthétique... De même il est doux et esthétiquement agréable de manifester au dehors la vie intérieure. Bien avant la danse et les mouvements rythmés, la simple action de se mouvoir a pu fournir à l'homme des émotions d'un genre élevé... Si, des fonctions de nutrition et de locomotion, nous passons à celles de reproduction, leur importance au point de vue esthétique nous paraîtra encore plus considérable ». M. Guyau, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, pp. 20 à 22. Paris, Alcan.

1) Brunetière, *L'art et la morale*, p. 29. Paris, 1898.

ramènent toutes les impressions sensibles, perceptrices de beauté. Et si je me suis arrêté quelques instants sur cette thèse traditionnelle et classique, c'est pour rencontrer à nouveau la soi-disant esthétique de la vie qui, sous prétexte de faire entrer la beauté par toutes les portes de l'âme, revendique pour les sensations de l'odorat et du goût les mêmes privilèges. Les parfums ont un caractère artistique, dit M. Guyau, et la saveur des boissons et des mets est si fertile en impressions de beauté qu'un art s'est constitué, l'art culinaire, pour étudier l'effet de leurs combinaisons. Ne nous attardons pas à montrer ce qu'il y a d'inadmissible dans cette psychologie, qui se met en travers des informations de la conscience, et des données de la linguistique. Déjà Platon remarque que personne jamais ne parla de *belle* odeur ! Il ne suffit pas de répondre avec M. Guyau : « on devrait le dire »; c'est dépasser les prétentions de Brillat-Savarin.

Il n'est pas sans intérêt de montrer à quel subterfuge on recourt pour attribuer aux sensations de l'odorat et du goût une valeur qu'elles n'ont point. Le voici : au lieu de les isoler comme il conviendrait de le faire, on place ces sensations dans un réseau de sensations visuelles et auditives, de réminiscences et d'associations de toute nature, puis on attribue à la sensation *gustative* ce qui ne lui revient pas. Voici une page de Guyau où le défaut d'analyse est saillant. « Un jour d'été, après une course dans les Pyrénées poussée jusqu'au maximum de la fatigue, je rencontrai un berger et lui demandai du lait; il alla chercher dans sa cabane, sous laquelle passait un ruisseau, un vase de lait plongé dans l'eau et maintenu à une température presque glacée : en buvant ce lait frais où toute la montagne avait mis son parfum et dont chaque gorgée savoureuse me ranimait, j'éprouvai certainement une série de sensations que le mot agréable est insuffisant à désigner. C'était comme une symphonie pastorale saisie par le goût au lieu de l'être par l'oreille » [1]). Songez que le philosophe est dans les Pyrénées, que c'est l'été, qu'il entre dans une cabane à côté de laquelle murmure un ruisseau, et qu'il se laisse envahir par la poésie de ce coin

1) *Ouvr. cité*, p. 63.

pittoresque à laquelle la fatigue l'avait d'abord laissé insensible. Un verre de lait pris dans un trinkhall du boulevard serait vraisemblablement dépourvu de tout prestige artistique.

4. — La fête des sens extérieurs n'est que le prélude de la perception d'art — prélude obligatoire et insuffisant. Au rôle perceptif des sensations visuelles et auditives s'ajoute celui de l'imagination qui les complète et les intensifie, et j'en appelle pour le démontrer à tout ce que nous avons dit de la *mutilation* artistique, de la *prévision*, de la *suggestion*, de tous ces procédés si bien connus de l'artiste, grâce auxquels celui-ci provoque chez le spectateur et l'auditeur ce travail actif qui en fait les associés de la création artistique [1]). C'est l'imagination reproductrice et constructive qui, par voie d'association, complète les thèmes musicaux que le compositeur, à un moment donné, se contente d'amorcer ; c'est l'imagination constructive qui, suscitant des images complémentaires, communique au portrait entier l'impression de relief que donne au bras le dessin du bracelet ; c'est elle qui remplit les vides intentionnellement introduits dans leurs œuvres par les poètes ou les romanciers. Plus rarement elle supplée au défaut d'un sens — comme chez Beethoven lorsque, malgré sa surdité, il composa ses dernières symphonies. Sa fonction principale dans la perception d'art est d'intensifier les couleurs, les dessins, les formes et les sons. On a pu comparer son pouvoir de grossir les choses au courant électrique qui traverse les ampoules d'éclairage : le fil de platine est formé de minces spirales — mais, dès que le contact leur donne l'incandescence, elles s'épaississent à la vue.

5. — Enfin il ne suffit pas, pour jouir de l'œuvre d'art, d'y appliquer ses sens et son imagination : elle s'empare de ce qu'il y a plus élevé dans notre vie représentative — l'intelligence ou l'esprit (ces mots sont ici synonymes), et je voudrais montrer l'importance de ce facteur, dont souvent on méconnaît l'intervention dans la perception d'art, et

...mènes sont étudiés dans un autre chapitre.

qui seul nous met en contact avec *l'idéal* que l'artiste a déposé dans l'œuvre.

Il y a, dans la cathédrale du Mans, une chapelle absidiale que des verriers chartrains de la première moitié du XIIIe siècle ont décorée de merveilleuses verrières Dans l'éblouissement des couleurs chatoyantes les médaillons font resplendir douze, quinze vierges gothiques portant l'Enfant-Dieu sur les bras. Il serait difficile de trouver côte à côte, sur un si petit espace, un nombre plus considérable de représentations artistiques de la Mère de Dieu. Or, bien que toutes soient sorties des mêmes ateliers, reflètent le même style et traitent le même sujet, on est frappé de l'individualité d'expression de chacune de ces figurines.

Depuis les images de la Vierge trouvées par Rossi dans les catacombes de sainte Priscille et que les archéologues font remonter au IVe siècle, c'est par centaines de mille, qu'on compte les fresques et les peintures, les dessins et les reliefs, les sculptures et les statues qui lui sont consacrés. Nul sujet ne tenta davantage les artistes. Ce sont leurs Madones qui constituent le plus beau fleuron de la guirlande artistique d'un Lucca della Robbia, d'un Bellini, d'un Memlinck, d'un Raphaël, d'un Murillo. Tantôt on nous montre la vierge rayonnante, radieuse dans la maternité ; tantôt la vierge de Merci, pleine d'une sollicitude anxieuse où se devine une tristesse presciente. Ici la femme et la mère tendrement attentives avec toute la gamme des sentiments humains, là la créature prédestinée, interposée entre le ciel et la terre, la triomphatrice radieuse, l'orante perpétuelle, dont le geste implore et protège. Or, ne voyez-vous pas que c'est une *notion abstraite*, ou mieux un groupe de notions abstraites que l'artiste s'est ingénié à faire descendre dans le bois ou la pierre, le marbre ou l'ivoire et qu'on saisit là, sur le vif, dans les regards, les attitudes, les gestes qui l'enveloppent ? C'est la notion abstraite que nous atteignons, lorsque nous disons d'une statue de la Vierge qu'elle est expressive de *pitié*, de *douleur,* de *grâce*, de *majesté* — que son corps est empreint d'*élégance.* Douleur, grâce, majesté, élégance, sourire, maternité — que sais-je — ce sont là des réalités qui parlent à la faculté abstractive, à l'intelligence. Ce langage, les sensations ne le comprennent pas ou le comprennent

autrement : entre la sensation concrète et la pensée abstraite, il y a une différence de nature que nous n'avons pas à démontrer ici et que toutes les philosophies spiritualistes reconnaissent.

Il n'en est pas autrement en littérature, et je ne puis mieux faire, pour le montrer, que de commenter quelques textes lapidaires de la Poétique d'Aristote, dont toute l'esthétique est enveloppée d'intellectualisme comme d'une atmosphère de clarté. Parlant de la tragédie, Aristote lui assigne comme but « de créer des types » [1]) et il donne de la poésie cette définition remarquable : « elle a pour but de mettre des noms propres sur des généralités » [2]). Mettre un nom propre sur un type abstrait — n'est-ce pas ce que fait Molière dans ses chefs-d'œuvre : c'est le type de *l'avare*, c'est-à-dire la notion de l'avarice que nous contemplons dans les données concrètes d'Harpagon. Il est aisé de voir que cette conception s'étend à tous les genres littéraires : à travers les épisodes qui fournissent la trame de l'action, le roman dépeint des caractères, des sentiments qui nous mettent en présence de notions types, et tout l'art du romancier consiste à étaler dans un cortège de données, vues ou imaginées, les éternelles agitations de l'âme humaine.

C'est parce qu'aucune image de Madone n'épuise l'idée ou le groupe d'idées que comporte l'amour maternel, qu'un même artiste, Raphaël par exemple, a pu exécuter des Vierges multiples. Les mêmes idées abstraites de douceur, de régularité plastique, de souffrance, de sacrifice, de dévouement à la patrie, de sourire, de pitié, de lutte peuvent être présentées en un nombre indéfini d'exécutions. Voilà comment des périodes entières de l'histoire de l'art ont pu vivre d'un petit nombre de sujets artistiques, de vrais thèmes d'atelier ; et on ne pourrait en citer de plus frappant exemple que la peinture religieuse, depuis Giotto jusqu'au XVIIe siècle. Les historiens remarquent que deux livres ont fourni le sujet de presque toutes les toiles de la grande peinture : la *Légende Dorée* du dominicain Jacques de Voragine et les *Méditations sur la vie du Christ* d'un franciscain anonyme.

1) *Poëtique*, XV, 13.
2) IX, 3.

La nature fait preuve de magnificence quand, dans un même type, elle multiplie les individus, et que sur chacune de ses productions, elle appose un cachet d'individualité. Il n'est pas deux chênes semblables dans la forêt ; il n'est pas, dans les millions de personnes qui constituent un peuple, deux corps et deux âmes en tout point semblables. Or, l'artiste n'a-t-il pas ce même pouvoir de créer diverses images d'un même type, de représenter le chêne ou l'homme sous des formes variées et nettement individualisées, de réaliser un tout concret où l'élément intelligible est intimement soudé aux dessins et aux sons, conformément à l'idéal qui préside à toute exécution artistique ? Par là encore l'art est « petit-fils de Dieu ». Nous avons fait le commentaire anticipé de cette déclaration d'Aristote qui répond si bien au génie de l'idéologie péripatéticienne et scolastique du Moyen âge : « La poésie (et on peut dire toute œuvre d'art) est quelque chose à la fois de plus philosophique et de plus sérieux que l'histoire puisque la poésie s'occupe davantage de l'universel et que l'histoire s'occupe davantage du particulier » [1]). On comprend dès lors que dans l'œuvre d'art l'individuel et l'abstrait coexistent, ou plutôt se fusionnent bien loin de s'exclure.

Il faut aller plus loin : le travail d'abstraction éclate, non seulement dans les arts d'imitation, mais en architecture et en musique. Le rappel d'une forme architecturale, de ses succédanés, des motifs qui lui sont apparentés fournit à l'esprit des matériaux dont *il abstrait cette forme*, — et voilà pourquoi des dessins linéaires simples comme l'arc en plein cintre et l'arc d'ogives, ou plus compliqués, par exemple la voûte en berceau et la croisée d'ogives sont des principes *d'unité* qui parlent à l'esprit plus encore qu'aux yeux. Il en est de même en musique où la mélodie, le rythme d'une œuvre sont si bien *abstraits* par l'esprit que nous y rapportons les variations que l'artiste leur fait subir.

Ces considérations montrent en même temps combien vaste est la sphère sur laquelle s'étend l'emprise de l'intelligence. Le mot *d'abstraction* fait peur à maints partisans de l'intellectualisme qui le répudient, faute de comprendre. L'abstraction est une fonction primordiale de

1) *Poëtique*, IX, 3.

l'esprit par laquelle nous envisageons *n'importe* quel élément de réalité, corporel ou incorporel, physique ou moral, à part de toutes les conditions de particularité dont il est enveloppé. Nous percevons à l'état d'abstraction la puissance, la maternité, l'avarice, comme nous abstrayons l'arc roman dans Notre-Dame la Grande et un thème fugué dans une œuvre de Bach. Ceci nous ramène, par la voie psychologique, à une doctrine que nous avons rencontrée plus haut[1]) d'un point de vue métaphysique : chaque art a ses idées ; il en vit. Elles ont un contenu plastique et moral, en sculpture, en peinture et dans les arts du dessin. En architecture, l'intelligence se nourrit d'idées linéaires. En musique ce sont des idées mélodiques, et dans la musique de J. S. Bach, qui est à la fois la plus intellectualiste et la plus riche, il n'est pas malaisé de fixer les thèmes, le dessin, le rythme fondamental d'une œuvre, que le grand artiste a su mettre en valeur avec un art consommé. Mais ce sont les idées littéraires qui sont les plus nombreuses, parce que la littérature peut traduire tous les aspects du monde physique et du monde moral dans un langage imagé où tous les sens extérieurs fournissent leur apport.

6. — Un nouvel ordre de considérations fera valoir le rôle de l'intelligence dans la perception d'art et nous livrera un second argument en faveur de la théorie intellectualiste. On peut les résumer ainsi : Il est un groupe considérable de productions artistiques qui n'acquièrent de sens que si l'on comprend leur *destination ;* bien plus, tout le travail de l'artiste converge à rendre cette destination éclatante et lumineuse aux yeux de l'esprit. C'est le cas de l'architecture et des arts industriels. La construction des demeures de ville ou des maisons de campagne, des banques et des gares, des temples et des cathédrales répond si bien à des *destinations* et des *utilités* que, si vous supprimiez ces *destinations*, les édifices n'auraient plus de raison d'être — ils ne seraient plus. La plus exacte définition qui ait été donnée de l'architecture est celle de Viollet-le-Duc, qui l'appelle *l'expression sensible d'un besoin satisfait.*

1) dans un chapitre qui n'est pas reproduit ici,

Rendre éclatants les besoins, les utilités, c'est-à-dire l'ordre de finalité d'un édifice, telle est la formule à laquelle est suspendu le secret de sa beauté. Ces finalités sont nombreuses et variées. Il en est de générales : tout édifice devant couvrir un espace abrité est nécessairement constitué de parties qui portent et de parties qui couvrent ; et comme il est nécessaire qu'il soit éclairé, le constructeur doit ménager des baies donnant accès à la lumière. Schopenhauer a écrit de fort belles pages sur ces fonctions dynamiques des matériaux, et il fait remarquer que la beauté de l'édifice croît à mesure que les fonctions du soutien et de la pesée sont rendues de façon plus distincte. C'est ainsi qu'un mur vertical exprime moins clairement sa fonction de soutenir qu'un pilier ou qu'une colonne; — un plafond traduit l'idée de la pesée moins bien qu'une voûte. Les fonctions générales de l'architecture se complètent par les destinations propres de l'édifice. Voilà pourquoi une maison de ville n'est point bâtie comme une villa dans les dunes, ni une gare comme une cathédrale. Un escalier revêt un caractère esthétique quand il accuse le mouvement ascensionnel, comme l'escalier apparent de l'Hôtel de Jehan Beauce [1]; et dans nos villages des Flandres il n'est pas jusqu'à la cure qui, par son air modeste et discret, ne trahisse son appropriation.

Nous achèverons de fixer ce que nous croyons être les principes vrais de la *beauté architecturale*, en rappelant que la destination de l'édifice et des parties de l'édifice peut être rendue éclatante par les voies les plus diverses. La coordination linéaire est au service de la destination ; mais elle est susceptible de donner naissance à des styles indéfiniment variés. L'art gothique n'est pas plus beau que l'art roman : il est autre. Tous deux expriment en des formules différentes la raison d'être de ces temples de pierre que l'homme surélève au-dessus de ses demeures à la louange de Dieu.

Au cours d'une visite à la cathédrale d'Amiens, un archéologue de mes amis m'invita à monter dans les combles de l'édifice, afin de me faire remarquer la pierre angulaire, la clef de voûte de ces admirables

1) A Poitiers.

croisées ogivales du chœur qui sont citées parmi les plus élégantes de l'art gothique. Je pus alors lire dans la pierre la fonction capitale qui lui est confiée : soutenir dans un parfait équilibre la poussée des sept arcatures de la voûte, et, quand je revis d'en bas la merveilleuse nef, une perception plus nette des fonctions augmenta sans contredit en moi la jouissance artistique.

Par un phénomène inverse, l'irrationnel, le manque de rapports entre une forme et une destination, sont des sources de déplaisir, parce qu'elles brisent l'unité téléologique de l'édifice. Qu'on décore une clef de voûte pour rendre plus apparent aux yeux et à l'esprit son rôle de pierre maîtresse ! Rien de mieux. Mais qu'on transforme cette décoration en pendentifs historiés représentant des scènes de crucifixion ou autres, telles que les affectionna l'art gothique du XVIe siècle, rien de plus antiesthétique. Je dirai la même chose des colonnes qui, au lieu de donner l'impression de soutenir, ont l'air d'être suspendues au plafond des églises ou d'être écrasées par l'édifice. Ces exemples suffisent à montrer que, dans certains arts, la destination manifestée par le moyen des formes linéaires est le principe unificateur de l'œuvre ; l'étude des arts industriels fournirait d'autres applications de la même loi.

Mais s'il en est ainsi, l'intervention de l'intelligence est manifeste. La finalité, en effet, n'est perceptible que par l'intelligence. Elle suppose un réseau de rapports entre des moyens et des fins et la perception de ces rapports met en jeu un système complexe de notions abstraites. Il semble donc bien difficile de nier le caractère intellectualiste de la perception d'art.

On pourrait ajouter que, si la beauté objective est faite d'ordre, c'est de l'intelligence seule que sa perception relève, et dès lors, sans l'entrée en scène de l'intelligence, point d'impression artistique. C'est au moment où je perçois une parcelle de l'ordre répandu dans la nature que celle-ci révèle sa beauté ; et l'impression esthétique ne se distingue pas autrement de l'impression de bienfaisance [1]).

Remarquons enfin, pour y chercher un dernier argument en faveur

1) Cette doctrine est exposée ailleurs.

de notre thèse, que certains arts, en outre de l'impression artistique, en produisent d'autres qui sont étrangères à la beauté. La musique, par exemple, quand elle sert à endormir les enfants et même les grandes personnes, quand elle facilite la digestion, quand elle soutient les énergies d'un régiment en marche, exerce une influence sédative ou tonique étrangère à sa puissance artistique [1]. Or ce qui différencie la première de la seconde c'est l'absence d'une part, la présence d'autre part d'une perception des idées musicales et du principe d'ordre qui les associe.

Résumons : la perception d'art prend naissance dans des sensations visuelles et auditives dont les données sont complétées et intensifiées par l'imagination ; et c'est dans ces données concrètes que l'intelligence saisit l'idée ou les idées que l'artiste y a déposées.

7. — Il ne faudrait pas considérer cette triple activité perceptrice comme une sorte de mosaïque d'états conscients. Elle constitue un *tout harmonieux*, un *ensemble contemplatif*, et aboutit à une action unique. Ce caractère de la perception d'art nous mettra sur la voie de la distinction qui sépare l'art de la science. Reprenons un de nos exemples, et, parmi les innombrables chefs-d'œuvre que suscita la représentation de la Vierge, considérons, si vous le voulez, *la Madone de St-Sixte* de Raphaël, cette gracieuse et souriante femme, aux yeux profonds, qui porte son enfant dans les plis de son manteau. Notre perception n'est pas faite de trois actes distincts et superposés : le premier dans lequel nous voyons des formes et des couleurs, le second où l'imagination accuse

1) Ainsi que nous le disions déjà dans une étude antérieure *(La valeur esthétique de la moralité dans l'art*, 1892), le nombre de ceux qui jouissent de la musique sans la comprendre est considérable. Les formes sonores développent une somme considérable d'excitations nerveuses, et beaucoup se contentent du bercement voluptueux dans lequel elles plongent les sens. Parmi ceux qui fréquentent le théâtre, beaucoup ne demandent rien au delà de cette ivresse et de cette sorte d'assoupissement Plongés dans leur fauteuil, la musique les caresse d'un vague indéfinissable; comme au duc amoureux dans le *Soir des rois* de Shakespeare [Twelfth Night], personnification poétique de ce type, elle arrive à leur oreille. semblable à un doux vent du Sud chargé du parfum d'une touffe de violettes. Cet état de sensibilité passive est si peu artistique que l'auditeur qui s'y trouve plongé reste dans le même cycle d'impressions, en écoutant des œuvres d'individualité diverse et est incapable de distinguer ce qu'il y a de propre à chacune. Au contraire, chez celui qui écoute la musique en artiste, rien ne ressemble à cette passivité ; il réagit et pénètre ce qu'il entend.

les reliefs de la figure, la profondeur des yeux, la perspective de la draperie sur laquelle se détachent le corps de la vierge et ceux des deux personnages qui la contemplent, le troisième enfin, grâce auquel nous saisissons dans ces contours les idées de jeunesse, de grâce, de gravité, de reconnaissance. Bien au contraire : nous contemplons le contenu de nos idées — les notions de mère aimante et heureuse — dans le vêtement des formes sensibles où elles sont enveloppées ; la contemplation intellectuelle se nourrit des attitudes, couleurs, dessins, formes qui individualisent l'idéal artistique de la Madone de Raphaël : l'expression vive et éclatante de l'abstrait dans le concret résume l'art tout entier.

Il en est autrement du travail que fournit l'intelligence dans l'acquisition de la *science*. Ici l'apport des sens ne constitue qu'un matériel expérimental, dans lequel l'homme de science cherche à découvrir *ce qui est*. Quand le chimiste soumet le chlore à des réactions de laboratoire pour découvrir son mode d'activité, il lui est fort indifférent que *telles* particules de chlore ou *telles* autres servent de matière à l'expérience : la loi seule lui importe. De même nos notions d'avarice, d'amour maternel, qui sont entrées comme objet de science dans le trésor d'idées morales accumulé par nos expériences, ont pour nous une signification détachée de *tel* avare déterminé, de *telle* mère aimante.

Au moment de la perception d'art, nous n'avons pas conscience du travail qui s'opère en nous ; nous n'analysons pas le procédé qui nous fait contempler le rayonnement d'une idée abstraite dans les données individuelles et concrètes des sens et de l'imagination. Spontanément l'intelligence abstrait, comme l'estomac digère. Elle cède à l'œuvre, elle subit sa domination, elle s'y complaît à tel point qu'elle s'oublie elle-même et que le processus de son activité lui échappe. Quand elle y réfléchit, quand elle se demande comment elle se comporte vis-à-vis de l'art, le charme est rompu, l'attitude esthétique a cessé, et le travail psychologique commence. L'intelligence, dans la perception d'art, ne va pas au delà de cette contemplation qui retient son activité dans le champ du percept, ou du concept. Rien dans son activité ne ressemble au travail de décomposition qui est le propre du savant. Voilà pourquoi la perception d'art réside, en fin de compte,

dans une *intuition* — *l'intuition* de l'abstrait dans un singulier. Raphaël n'a pas fait une peinture de l'amour maternel de la Vierge ; il a imaginé telle figure de femme, avec une expression de traits déterminée, fixée dans telles attitudes, tels dessins : c'est telle madone et non telle autre.

Faut-il, pour expliquer le côté *intuitif* de la perception d'art, en même temps que sa supériorité sur la sensation, recourir à un mode spécial et nouveau de connaître, à une sorte de mystérieuse captation de l'individuel ? Il ne me paraît pas, les ressources ordinaires de la vie représentative y suffisent, à condition d'admettre cette étroite union de la sensation et du concept dans un acte de contemplation unique. Tout est clarté dans la perception d'art ; le trouble, le frisson qui l'accompagne provient d'ailleurs, il dérive de l'émotion ou du sentiment artistique proprement dit.

8. — Par l'interaction de nos facultés perceptrices, l'étreinte de l'œuvre d'art est extensive ; elle envahit toute notre vie de connaissance et nous prend par ce qu'il y a de plus humain en nous. On peut se rendre aisément compte qu'elle comporte aussi des degrés *d'intensité*, et que dès lors la perception est progressive.

La première étape que nous avons appelée le choc esthétique, est l'impression d'ensemble que reçoit le spectateur ou l'auditeur placé pour la première fois devant une œuvre d'art et subissant la commotion initiale qui fait qu'une œuvre nous paraît belle. Impression pénétrante, qui met tout l'être perceptif en éveil et laisse dans le souvenir une trace durable. La première audition de la huitième symphonie de Beethoven, la première visite à la cathédrale de Chartres, la première vision de la Descente de Croix de Rubens, la première apparition de la Vénus de Milo dans le salonnet du Louvre sont des événements inoubliables pour ceux qui ont su les vivre. Puis, le travail de pénétration commence : l'œil scrute les couleurs, les formes, les dessins, les recoins ; l'imagination travaille ; une à une les idées surgissent et au fur et à mesure la perception s'enrichit. Une seconde, une troisième audition de la symphonie fait comprendre et goûter une foule de détails qui avaient échappé d'abord ; une nouvelle visite à la cathédrale amène de nou-

velles découvertes, et ainsi en est-il de la toile, du poème ou de la statue. Plus on vit dans l'intimité du chef-d'œuvre, plus il se donne et se révèle. Ce n'est pas à dire que la perception d'ensemble disparaisse et que l'œuvre se débite au détail, mais tout élément nouvellement saisi s'incorpore dans l'ordre intégral, se totalise avec ce qui est antérieurement saisi, acquiert un sens esthétique par ses rapports avec l'ensemble. L'achèvement de la perception d'art, l'étape finale se trouve être la plénière et harmonieuse possession de l'idéal, de tous les éléments de beauté, la pénétration intime de la pensée artistique, une communion de l'âme du spectateur avec l'âme de celui qui inventa les formes sensibles et les réalisa.

9. — La philosophie de l'art à laquelle nous souscrivons est, on le voit, une philosophie intellectualiste, mais d'un intellectualisme mitigé, puisqu'elle fait sa part à l'activité des sens. Elle rend fort bien compte dans l'œuvre d'art du côté perceptif qui embarrasse très fort les esthétiques sentimentales, et elle explique non moins bien que celles-ci le côté émotif de l'impression, ainsi que nous le dirons dans la suivante conférence.

§ 2. — L'Émotion artistique

SOMMAIRE : I. Facteurs de l'émotion artistique. — II. L'élan d'amour. Son désintéressement. — III. Amour de l'œuvre d'art et amour de la recherche scientifique. L'amour de l'œuvre n'est pas l'amour de nous-mêmes. — IV. Il est un amour de contemplation. — V. Le plaisir d'art. Aspect physiologique et psychologique. — VI. Condition du plaisir d'art. Lois de durée. — VII. Lois d'intensité. Application : la valeur esthétique des données archéologiques et de la moralité. — VIII. Lois d'harmonie. — IX. Côté personnel et variable de l'impression.

1. — Par un premier *choc*, le choc artistique, l'œuvre suscite en nous une première connaissance, et au fur et à mesure que s'opère la diffusion de ses éléments elle nous remplit la conscience d'elle-même. Or, à *chacun* de ces stades, la perception d'art se double d'un état affectif qu'on appelle communément *émotion* d'art, ou *sentiment* artis-

tique, ravissement qui met l'âme en fête et qui n'est à nul autre comparable. Le vocabulaire de la psychologie affective est flottant et indécis, car les phénomènes qu'elle étudie s'accomplissent dans un clair-obscur de conscience. Le plaisir et la douleur font cortège à toutes nos activités psychologiques, mais un cortège plus ou moins mystérieux ; ils nous mettent en présence de modalités d'autant plus réfractaires à l'analyse que les fonctions de la vie qu'ils accompagnent sont plus élémentaires. Les joies de la santé, le plaisir organique qu'apportent à nos corps déprimés les effluves du printemps sont aussi difficiles à pénétrer que les malaises et les mélancolies de nature physiologique. Par contre, les joies et les douleurs intellectuelles et morales — auxquelles on réserve plus spécialement le nom *d'émotions* pour les distinguer des plaisirs et douleurs physiques — révèlent avec plus de netteté leurs causes, leur contenu et leurs effets. Dans la gamme des sentiments ou des émotions supérieures, le sentiment artistique est un de ceux qu'on peut le mieux, semble-t-il, *tirer au clair ;* il bénéficie en quelque sorte de la lumière dont s'entoure la *perception d'art ;* il en reçoit les reflets. L'émotion ou le sentiment d'art — les deux appellations sont synonymes — se prête, en effet, à une décomposition semblable à celle d'un rayon solaire à l'issue d'un prisme. J'y trouve ces deux facteurs : un élan d'amour vers l'œuvre perçue — un frisson de plaisir dont cet élan d'amour s'accompagne. Etudions l'un et l'autre.

2. — L'œuvre d'art suscite un élan d'amour. Comme tout amour, celui-ci nous porte à rechercher l'union avec l'aimé et se complaît dans sa possession. On n'en pourrait douter. Nous aimons les œuvres d'art de toutes les énergies de nos âmes. Nous les recherchons comme des amis très chers. Nous avons des préférés dans les musées, dans les églises, auxquels nous nous consacrons plus volontiers, et nous nous imposons des sacrifices pour leur rendre visite. Il y a quelques années, au cours d'un voyage en France, un ami sut nous décider à faire un détour de cinquante kilomètres pour revoir l'embrasement des vitraux de la cathédrale de Troyes sous le feu du soleil couchant. Même dans nos maisons, où chaque objet d'art n'a pu entrer que par la grâce d'une

permission spéciale, où chaque bibelot est chargé d'un souvenir, nous avons des préférences : permanentes ou changeantes, peu importe, elles sont l'indice d'une affection.

De quelle qualité est cet amour de l'œuvre d'art ? D'abord il est désintéressé ; il n'est pas fait de convoitise et ne s'inspire pas de *l'utilité* de l'objet. Amour du beau et amour de l'utile ne se confondent pas. L'affamé aime les mets qu'on lui sert, à cause du bien qu'ils lui procurent ; l'ouvrier aime un bon outil à cause des services qu'il lui rend ; le propriétaire qui convoite un champ contigu à son bien trouve de la jouissance à s'arrondir. Dans tous ces cas, l'objet est aimé d'un amour *d'utilité*, et celle-ci ne va pas sans une *possession* plus ou moins exclusive, au profit de celui qui en est le bénéficiaire. Rien de semblable dans l'amour de l'œuvre d'art. Je ne songe pas à acquérir, à mon profit, à asservir à mon usage une toile que j'admire dans un musée. A quel artiste l'idée viendra-t-elle de se rendre propriétaire d'une cathédrale ? Certes la joie du collectionneur peut se superposer à l'amour de l'artiste, mais les deux sentiments sont distincts, et le premier exclut le second pendant tout le temps qu'il absorbe l'âme. Au surplus, ce n'est pas le premier qui est le plus noble. Les amateurs farouches qui jouissent jalousement de leurs œuvres d'art, et veulent s'en réserver le monopole, sont des maniaques chez qui l'impression artistique pure et sereine me paraît fort compromise. Quoi qu'en dise M. Guyau dans ses *Problèmes d'esthétique contemporaine,* l'utile n'est pas le beau. Les Halles de Paris ne sont pas *belles* par les sommes d'utilité que représentent les paniers remplis de pêches savoureuses ou de pois délicieux, et l'attrait sensuel que peut éprouver le gourmet au spectacle de tant de bonnes choses ne trouve pas de place dans la gamme des sentiments artistiques Vous reconnaîtrez, ici, une fois de plus, l'insuffisance de l'esthétique de la vie, qui confond tout, en voulant élargir outre mesure l'impression de beauté. Certes — et c'est un argument que M. Guyau fait valoir — le charretier appellera *belle* la route plane qui n'imprime pas de cahot à son véhicule, mais le chasseur lui aussi parle d'un *beau* labouré, quand il espère y faire lever un lièvre ; et dans les études de notaire une *belle* ferme est une ferme de bon rapport. Dans tous ces cas,

l'épithète de *beau* n'a pas de portée artistique. Le prétendre c'est jouer sur les mots ; mais personne ne s'y trompe, pas plus qu'en parlant du *chien* on ne confond l'animal et la constellation qui porte le même nom.

L'amour de l'œuvre d'art est désintéressé, il est de *libre jeu.* La plupart des psychologues répètent ces formules de provenance Kantienne, et ils ajoutent, à la suite de H. Spencer, que l'amour de l'œuvre d'art est une *jouissance de luxe.* N'allons pas croire que Kant ou Spencer ait l'honneur de cette découverte. Déjà les philosophes du Moyen Age insistent sur la distinction de l'*utile* et du *beau* et la rattachent à la distinction plus profonde du *beau* et du *bien.* Le plaisir de l'utile, nous disent-ils, est rivé à la possession matérielle de la chose, c'est le *id quod placet* — tandis que le plaisir du beau découle d'une simple connaissance de la chose, *id cuius apprehensio placet* [1]). La formule est de Thomas d'Aquin. L'esthétique utilitaire n'est pas davantage une théorie propre à M. Guyau puisqu'elle apparaît dans l'esthétique socratique. « Mon nez camus est *plus beau* que celui du jeune Kratobyle, dit Socrate, car il sert mieux que le sien à flairer les objets ».

C'est le désintéressement de l'émotion d'art qui lui confère sa pureté, sa noblesse, et voilà ce qui explique le calme et la sérénité que l'œuvre d'art engendre, le respect qu'elle inspire, la vénération dont on l'entoure. Le désintéressement de la jouissance d'art est si caractéristique qu'il éclate alors même que dans les choses d'art nous contemplons la réalisation d'une *utilité.* Et c'est le cas, on l'a vu, dans les arts utilitaires et industriels où l'utilité est la seule raison d'être des choses, et où par conséquent la perception a pour objet le rayonnement, l'éclat de cette fin utilitaire des objets. Tant il est vrai qu'il y a lieu de distinguer la jouissance utilitaire que peut donner la possession d'un objet — l'habitation d'une maison par exemple — et la jouissance esthétique que procure la considération de son habitabilité.

3. — L'amour du vrai que donne la science est un amour de sécurité : Le doute est un tourment. Quand il porte sur des questions

1) *Summa theologica,* 1a 2ae, q. 27, art. 1.

morales, comme de savoir s'il existe un Dieu, une vie future, il devient une torture. A lire les cris d'angoisse que ce doute arracha à l'âme de Jouffroy, on a le frisson. La certitude, par contre, amène la sécurité ; nous aimons le vrai parce qu'il nous renseigne sur le réel, en nous donnant conscience de l'accord de nos pensées, de nos jugements, de nos constructions scientifiques avec la réalité. Si nous nous portons vers l'œuvre d'art, ce n'est pas que nous voulions nous assurer de l'existence des lois qui régissent le réel et jouir de l'apaisement que cette assurance procure, et par ce côté l'amour de l'œuvre d'art diffère du sentiment qui soutient le savant dans l'ardeur de ses recherches scientifiques.

Cacherait-il par hasard un amour de nous-mêmes, la complaisance que nous aurions à nous rechercher dans l'œuvre, à lui confier nos secrètes pensées, nos sentiments intimes, à projeter notre âme dans l'œuvre d'art ? Pas davantage. Ce n'est pas nous qui versons notre moi dans l'œuvre ; c'est l'œuvre au contraire qui nous remplit d'elle-même, qui envahit la conscience avec tout son contenu idéal et expressif. Cela est si vrai que plus l'âme cède à l'attrait de l'œuvre et se laisse dominer par elle, moins elle fait attention à elle-même, à tel point qu'il vient un moment où le sentiment de son activité lui échappe. Les œuvres d'art les plus parfaites, les plus objectives et les plus intellectualistes — par exemple la statuaire grecque, la Divine Comédie, les cathédrales gothiques, les tragédies de Racine — sont aussi les plus réfractaires à ces autoprojections : nouvelle preuve que l'amour d'art a pour objet direct l'œuvre aimée et non le sujet aimant. Assurément, c'est à nous que l'œuvre aboutit en fin de compte, puisque tout état conscient est *notre* état conscient ; et à ce point de vue on pourrait dire que nous nous retrouvons indirectement dans l'œuvre d'art, mais cette recherche et cette découverte du *moi* n'est ni le principe de notre élan vers la beauté, ni le terme où il s'arrête. Ramener l'amour de l'œuvre d'art à l'amour du moi serait retomber dans les errements de l'esthétique de l'*Einfühlung*, méconnaître la valeur de la technique et le rôle primordial de l'œuvre dans l'impression qu'elle produit :

nous nous répéterions inutilement si nous entreprenions de montrer les insuffisances de pareille philosophie de l'art [1]).

Nous avons dit que, si le phénomène de la projection sentimentale du moi dans les choses n'est pas *l'événement artistique proprement dit*, il n'en est pas moins réel, et dès lors il relève de la psychologie affective. Qu'une madone de Raphaël, qu'une ballade de Chopin deviennent les confidentes de nos joies et de nos douleurs, de nos enthousiasmes et de nos déceptions — c'est un effet étranger à l'art, mais qui, à certaines heures de la vie, peut devenir plus puissant que l'impression artistique elle-même. Il fait partie, comme le respect, l'admiration, la sympathie d'un groupe de *sentiments associés* qui sont des formes de l'amour, mais ne sont que des accompagnements, des accessoires du sentiment esthétique. On pourrait consacrer de nombreuses leçons à étudier ces *sentiments multiformes* qui composent le cortège de l'émotion artistique et que tant de personnes confondent avec elle.

4. — De quelle nature est donc l'amour de l'œuvre d'art, puisqu'il n'a rien d'utilitaire et d'intéressé et qu'il ne consiste pas en un amour de nous-mêmes ? On peut répondre : C'est un amour de pure contemplation. Nous aimons l'œuvre pour la contempler ; nous rivons nos yeux, nos oreilles, nos imaginations, nos intelligences aux idées musicales, architecturales, littéraires, plastiques qui nous provoquent par leur éclat et que l'artiste sait faire rayonner dans la matière. Tout notre être est suspendu à l'affirmation puissante de l'idée — c'est l'intuition pure de l'abstrait dans le concret que nous chérissons, et l'amour y trouve un aliment sans cesse renouvelé, au fur et à mesure que nous pénétrons davantage les plis et les replis de la pensée. Le bien poursuivi est un bien de contemplation. Sur celle-ci repose l'union que nous contractons avec l'œuvre d'art ; union sereine et profonde qui remue l'âme sans l'agiter, impose silence à la cupidité des passions et fait vivre à l'âme les heures les plus exquises de la vie.

5. — Après l'élan vient la possession ; après le désir, le repos de

1) Cf. p. 425 sqq.

jouissance. L'amour satisfait engendre le plaisir. L'union avec l'œuvre aimée, dans l'acte de la contemplation sereine, remplit l'âme d'un frémissement spécial qui, suivant le mot de Keats, fait de l'œuvre d'art un rayon de permanente joie, « a thing of beauty is a joy for ever » [1]). C'est le plaisir artistique proprement dit.

En quoi consiste le plaisir d'art, ce frisson de jouissance dont nous sommes si friands? Les psychologues contemporains qui se sont spécialement occupés des tonalités de plaisir et de douleur reconnaissent leur impuissance à *définir* ces états de conscience dont déjà Platon disait dans le *Phédon*, par la bouche de Socrate : « l'étrange chose, mes amis, que le plaisir, et comme il est proche de la douleur qu'on dit être son contraire ». Le plus clair des résultats auxquels ont abouti de récentes recherches, conduites par des savants tels que MM. Ribot, Georges Dumas en France, William James en Amérique, Lange en Danemark, est d'avoir précisé le lien entre l'aspect physiologique et l'aspect psychologique du plaisir et de la douleur. Sous sa forme extrême, la théorie physiologique, défendue par Lange et W. James, rattache tous les phénomènes de la vie affective à des troubles organiques, donc à des ébranlements corporels ; et la perception ou la représentation, loin d'être l'origine du phénomène, n'en serait que l'à côté. Au lieu de dire avec le sens commun : Je suis triste et je pleure, il faudrait dire : je pleure et cela me rend triste. William James a voulu étendre cette explication non seulement aux joies et aux peines physiques, mais encore aux émotions délicates parmi lesquelles l'émotion artistique occupe la première place. « Un éclair, écrit-il, un coup dans la poitrine, un frémissement, une respiration profonde, une agitation du cœur, un frisson dans le dos, des larmes qui viennent aux yeux, un trouble de l'hypogastre, sans parler de milliers d'autres symptômes impossibles à désigner, voilà ce que nous pouvons ressentir au moment où la beauté nous excite » [2]). Il nous a appris plus haut que l'émotion est un concomitant étranger du plaisir d'art et que celui-ci réside tout

1) Keats, *Endymion Book*, I, p. 164, éd. E. Rhys (Everyman's libr.).
2) *La théorie de l'émotion*, p. 99, trad. franç. Paris, Alcan.

entier dans un jugement de vérité [1]). Quelle que soit sa valeur quand il s'agit des plaisirs et des douleurs physiologiques, la théorie de W. James est inapplicable aux sentiments esthétiques et aux sentiments supérieurs en général. La jouissance d'art n'est pas un phénomène accessoire qui se déroule parallèlement à la perception de l'œuvre : les deux sont partie intégrante d'un phénomène unique, qui est l'impression, et la constituent au même titre. Sans compter qu'on ne peut ramener le jugement qui accompagne le sentiment esthétique, à un simple *jugement de vérité*, sous peine de dénaturer les faits et de confondre l'art et la science. Au demeurant, dans la plupart des cas, l'émotion d'art est calme et sereine, comme la représentation, et quand je jouis des ogives élégantes de la cathédrale de Poitiers, je ne ressens rien qui ressemble « à un éclair, à un coup dans la poitrine, à un frisson dans le dos ». Le concomitant physiologique n'a pas, dans la production du plaisir d'art, le rôle prédominant que William James lui assigne, et il convient de ramener l'aspect physiologique de *l'émotion* à des proportions plus justes.

Reste son aspect psychologique : Faut-il renoncer à pénétrer le *charme*, le *plaisir* de l'impression d'art ? Non. Mais il faut se résoudre à le saisir par le seul côté qu'il offre à l'analyse, c'est-à-dire dans les causes conscientes qui le provoquent. Quel autre moyen d'ailleurs y aurait-il de parler de l'émotion, sinon en « l'intellectualisant », en la soumettant au prisme de la pensée et dès lors en la convertissant en objet de pensée, en *sentiment connu ou perçu ?* En d'autres termes nous voici une fois de plus ramené à *l'intellectualisme* — et à la théorie intellectualiste du plaisir. Cette théorie, formulée pour la première fois par Aristote, et à laquelle reviennent en masse les psychologues contemporains, tient dans ce beau passage de la *Morale à Nicomaque.* « Le plaisir n'est pas l'activité même ni une qualité intrinsèque de l'acte, mais c'est un surcroît qui n'y manque jamais, c'est une perfection dernière qui s'y ajoute, *comme à la jeunesse sa fleur.* Chaque action a son plaisir propre et l'effet du plaisir est d'augmenter l'intensité de l'action

1) Lequel est lui-même variable, conformément à l'interprétation pragmatiste. Cf. p. 64.

à laquelle il est lié » [1]). *Le plaisir est à l'activité ce que la fleur, la fraîcheur du teint sont à la jeunesse :* voilà énoncé, en termes d'une suprême élégance, le principe que le plaisir est consécutif à une activité consciente. Épanouissement des fonctions organiques quand on sent circuler la vie comme une sève bienfaisante : marche, patinage, air aspiré au galop d'un cheval ardent ; exaltation de la vie des sens, plaisir des yeux par la séduction des couleurs, délectation de l'oreille dans le chatoiement de la mélodie, volupté du toucher sur les cassures du velours, joies du palais et de l'odorat, plaisirs de l'imagination et du travail scientifique, jouissance morale que donne la conscience du devoir accompli : il n'est pas une activité consciente qui ne puisse devenir une source de plaisir. Par contre, sans dépense d'énergie point de plaisir. L'inaction n'engendre que l'ennui et la lassitude. Même le *farniente* si prisé des méridionaux, ne doit pas son charme à l'absence totale d'activité, mais bien au changement incessant des activités. La délicieuse rêverie au coin du feu, après une journée de fatigue, n'est pas une forme de l'inaction, car l'imagination bat la campagne tandis que les muscles se détendent. De même, sans conscience pas de plaisir : le plaisir de s'endormir coïncide avec cet instant fugitif où nous sentons s'apaiser nos activités nerveuses et musculaires, il disparaît quand le sommeil fait descendre l'activité vitale sous le seuil de la conscience.

6. — Dès lors, la voie est tracée dans l'étude de la psychologie du plaisir : il faut déterminer moyennant *quelles conditions* la dépense d'activité se teinte de plaisir et de douleur, et, comme nous savons d'autre part de quelles activités conscientes l'attitude d'art est faite, les applications du plaisir artistique s'offriront d'elles-mêmes. Ces conditions peuvent être formulées en lois et il en est *trois* principales : loi de durée, loi d'intensité, loi d'harmonie.

La première ne doit pas nous arrêter longtemps. De même qu'une promenade excessive engendre la fatigue et chasse le plaisir, de même la visite prolongée d'un musée devient un supplice, les auditions musi-

1) *Morale à Nicomaque* Lib. X, ch. 4. trad Ravaisson.

cales trop longues épuisent les nerfs, agacent l'oreille et font fléchir les attentions les plus soutenues. Sans mesure, il n'est point de plaisir. Inversement, il y a un minimum de *durée*, en deçà duquel l'intérêt de l'œuvre n'a point le temps de pénétrer le sujet qui en doit jouir ; et il est manifeste que ces limites de durée, entre lesquelles l'activité de contemplation se déploie pour être génératrice du plaisir, varient d'après les aptitudes et les capacités individuelles.

7. — Une seconde loi, non moins générale, règle *l'intensité* de l'énergie psychique, source de plaisir : le plaisir grandit en intensité avec l'activité qui l'engendre. Pour ne parler que des activités de perception, un objet trop simple nous laisse indifférents ; trop compliqué il nous fait souffrir [1]).

Appliquée au plaisir d'art, la loi montre excellemment que celui-ci s'accroît à mesure que la perception gagne en clarté ou s'étend à un réseau plus considérable de rapports et d'éléments. La clarté de la perception engendre, avec le minimum d'effort et de fatigue, le maximum d'activité. Les grands artistes du violon et du piano ne sont-ils pas ceux dont le jeu est fait de lumière et de clarté, qui excellent à donner du relief aux moindres dessins musicaux, et rendent avec le plus de netteté la pensée de l'artiste ? C'est ce qui nous charme dans leur talent, plus encore que leur virtuosité. Pour la même raison une œuvre qu'on *revoit* plaît davantage qu'au premier contact : on la perçoit plus clairement — et aussi on y perçoit plus de choses. Plus le continu de la perception est riche en éléments ordonnés, plus le réseau des rapports que cet ordre implique s'étend et s'élargit, plus intense aussi est l'activité qu'il faut dépenser pour les tenir devant le regard de la contemplation et

1) Les expériences au dynamomètre fournissent une confirmation de la loi. L'opérateur invite un sujet à se prononcer sur l'odeur plus ou moins agréable ou désagréable d'un flacon de musc qu'il approche ou éloigne du nez en même temps qu'un appareil dynamométrique enregistre la dépense d'une activité musculaire Or, l'aiguille du dynamomètre monte à mesure que le parfum du musc, se rapprochant, devient plus agréable ; il atteint à un moment donné un maximum. Mais si l'opérateur rapproche davantage encore le flacon des narines du sujet, celui-ci déclare l'odeur très désagréable et aussitôt le dynamomètre marque un fléchissement de l'activité. Ch. Féré, *Sensation et mouvement*, pp. 62 et 63.

plus large et plus pénétrant est le plaisir d'art qui en résulte. C'est une des raisons pour lesquelles, à mon avis, le rythme ternaire en musique cause plus de plaisir que le rythme binaire ; et la peinture, qui joint la couleur au dessin, plus que le simple dessin au crayon noir. De même, dans une tragédie, au fur et à mesure que l'action se noue et que l'intrigue se complique, l'intérêt va grandissant.

A la lumière de ce principe, on peut se rendre compte du rôle artistique de l'archéologie et de l'histoire ainsi que de la valeur esthétique de la moralité.

Art et archéologie ne se confondent pas. La jouissance de l'archéologue qui fixe la provenance, l'état civil, l'histoire d'une statue, et qui par un fragment de marbre cherche à reconstituer tout un ensemble, est autre que celle du peintre ou du statuaire au moment où ceux-ci s'éprennent de la beauté des formes. — Mais la connaissance des données archéologiques n'a-t-elle aucune influence sur la perception d'art ? Ne vient-elle pas enrichir cette perception en plaçant l'œuvre dans un nouveau réseau de relations ; l'activité de perception et dès lors le plaisir d'art n'en sont-ils pas agrandis ? Il serait difficile de le contester. Les métopes du Parthénon me paraîtront plus belles lorsque mon imagination, appelant à son service mes connaissances d'histoire et d'archéologie grecques, pourra de la sorte reporter l'œuvre à sa naissance et la replacer dans son milieu. Notre-Dame de Poitiers me paraît plus belle quand je tiens compte de tout ce qui touche à ses origines et même de l'influence qu'elle a exercée sur l'évolution de l'art roman. Et la toile du Brugeois Finsonius conservée dans la chapelle de votre Lycée parla plus éloquemment à mes yeux, à mon imagination, à mon entendement, quand j'appris le charmant épisode qui lie son histoire à celle de Flandrine de Nassau [1]).

C'est en partant du même principe — qu'on peut le mieux résoudre la question de savoir *si la moralité ou l'immoralité de l'œuvre d'art exerce une influence sur sa beauté.* Problème délicat qu'on embrouille

1) Cette œuvre magnifique, représentant la *Nativité,* fut adressée à Flandrine de Nassau, abbesse de Ste-Croix à Poitiers, par son père Guillaume le Taciturne.

presque toujours, parce qu'on le confond avec cet autre problème qui lui aussi relève des rapports de l'art et de la morale et qu'on peut énoncer ainsi : l'art a-t-il une mission morale à remplir ? Le premier est d'ordre esthétique, le second d'ordre moral ou éthique et c'est du premier seul qu'il s'agit pour le moment.

Avant de le résoudre, une mise au point sommaire est de rigueur. Une œuvre d'art ne peut produire un effet de moralité ou d'immoralité que si, de façon directe ou indirecte, elle a des rapports avec un acte humain. Ainsi le veut la nature des choses. Il est manifeste que les toiles de Snieders représentant des fruits et des fleurs n'ont rien à voir avec la morale. — De plus la question ne se pose pas pour tous les actes humains représentés par l'art. La plupart des sujets dont s'inspirent les arts plastiques et littéraires entrent dans la catégorie des *actions dites indifférentes*, parce que leur relation avec le bien moral et le devoir moral ne surgit pas de leur seul fait, mais dépend d'un système de moyens et de fins dans lequel cette action est impliquée et dont l'œuvre d'art ne se soucie pas. Le jeu de boules et le tir de l'arc, que Teniers a si admirablement représentés dans ses scènes de la vie flamande, n'est en lui-même ni bon ni mauvais, bien qu'il puisse devenir l'un ou l'autre. Le campagnard qui cherche dans le jeu de boules une distraction honnête, fait bien ; le soldat qui déroberait en faveur du jeu le temps qu'il doit au service militaire, ferait mal. De là il résulte que l'impression de moralité sera produite par des œuvres d'art représentant des actions positives de vertu — tels l'héroïsme d'un soldat, un geste de pardon, une adoration, une prière ; tout comme l'œuvre immorale sera celle qui blessera par l'étalage du vice nos sensibilités morales et nos pudeurs.

Ainsi apparaît dégagée de toute autre la question de savoir si l'impression de *moralité* ou d'*immoralité* que comporte la perception de l'œuvre est une valeur ou une nuisance artistique.

Or, ne pensez-vous pas que l'effet de *moralité positive* — ce que Taine appelle assez justement « la bienfaisance du caractère » — constitue une valeur artistique *parce qu'il agit sur l'intensité du plaisir de la perception?* Toutes choses égales d'ailleurs, c'est-à-dire de deux œuvres

d'art égales en fini, en exécution, en richesse d'éléments ordonnés, celle qui présentera à la contemplation esthétique un rapport de moralité exigera un travail de perception plus plénier, et dès lors engendrera une jouissance d'art plus parfaite que celle dont le sujet est dépourvu de ce rapport. Le Saint François d'Assise de Murillo (musée de Séville) l'emporterait donc en beauté sur ses *Mangeurs de Fruits* (Munich, ancienne pinacothèque) pour la seule raison qu'il nous montre le renoncement parfait d'un homme qui embrasse la pauvreté. La moralité de l'œuvre transfigure les éléments purement plastiques, comme le geste du soldat qui s'expose prend de la noblesse quand nous songeons au devoir patriotique qui l'inspire. Là est le secret de l'impression profonde que produisent — même sur ceux qui ne croient pas, — des œuvres comme la Descente de Croix de Rubens, le Christ mourant de Velasquez. La mort au gibet d'un homme de douleur est un sujet digne de tenter un artiste — mais quand ce crucifié est l'Homme-Dieu, la pensée suit le rayonnement de l'idée de sacrifice dans les régions suprêmes de la grandeur morale. De même, le triomphe du sentiment patriotique et du devoir sur l'affection paternelle — que Corneille dramatise dans *Horace* — enrichit sans conteste l'ordre artistique déployé dans la tragédie; et il en faut dire autant des scènes de *Polyeucte*, de *Cinna*, d'*Athalie* où le spectacle des plus sublimes vertus élève l'art jusqu'à ses plus hauts sommets.

Tout cela confirme cette vérité que l'état esthétique est fait d'activités et de réactions et que, pour juger de l'œuvre d'art, il ne suffit pas de le subir passivement. L'attitude artiste, loin d'être une sorte d'état hypnotique où la personnalité s'évanouit, est une mise en valeur parfaite de la personnalité.

8. — Une troisième loi règle l'exercice de l'activité de contemplation, source de la jouissance d'art, et elle touche aux profondeurs de la vie affective : « l'activité doit se dépenser de façon harmonieuse », car tout plaisir est condamné à diminuer, voire même à disparaître, quand il est en lutte avec une douleur [1]). C'est que l'être humain n'est pas une

1) Pour la même raison, l'activité source de plaisir doit être facile, et se dépenser dans

sorte de mosaïque de facultés dont chacune agirait pour son compte et teinterait son agir de plaisir ou de douleur : s'il en était ainsi, nous pourrions souffrir d'une part, sans que la souffrance altérât en rien notre jouissance d'autre part. Bien au contraire, l'agent qui produit ces diverses activités est *un* ; et cette unité que la conscience atteste clairement entraîne une hiérarchie, une subordination dans les activités conscientes et dans les plaisirs qu'elles engendrent. Criez au feu dans une salle de théâtre, et la seule menace de l'incendie et des souffrances qui s'ensuivent coupera court à la plus pénétrante des jouissances de l'art scénique. Le spectacle de la douleur n'est dépouillé d'amertume que si l'on a conscience que cette douleur est feinte comme celle qui se manifeste à nos yeux au feu de la rampe. Quand, assis dans un moelleux fauteuil, nous voyons sur la scène surgir un brigand qui brandit son épée, nous ne songeons pas à fuir, et nous pleurons de douces larmes sur le sort des héroïnes malheureuses. Au contraire, si la douleur dont nous sommes témoins devient réelle, le spectacle nous en est pénible. — Plaisir et douleur sont des affections de tonalité opposée qui ne peuvent cohabiter dans la conscience. Entre les deux un combat s'établit en champ clos, et toujours au détriment du plaisir.

Or, n'est-ce pas un de ces heurts que produit en nous l'impression de l'*immoralité sensuelle* laissée par certaines œuvres d'art? Non que ces œuvres soient dépourvues de beauté. L'harmonie des formes s'y déploie, elles ont l'éclat que donne à l'idée artistique le vêtement de formes élégantes — leur dénier toute beauté serait manquer de jugement ou d'impartialité — ; mais la raison étant dans l'homme la faculté royale, ce qui est de nature à froisser le sens moral doit entraîner une diminution dans la jouissance contemplative. L'immoral dans l'art — qu'il ne faut pas confondre avec le nu dans l'art [1]) — exerce une *influence*

le sens de son déploiement moral. L'entrave endolorit ; et l'effort aigrit si l'obstacle résiste. Il faut chercher dans leur adaptation même à l'organe, la raison de la jouissance que l'œil éprouve à suivre certaines courbes et certaines couleurs, l'oreille à saisir certains rapports concrets de sons. Et on peut ajouter avec les anciens que l'ordre plait à l'intelligence parce qu'elle-même est merveilleusement ordonnée : « quia ipsa ratio proportio est ».

1) Par art immoral, on entend avant tout l'art sensuel, celui qui par ses descriptions malsaines, ou par l'étalage de formes lascives, suscite des sensations et des imaginations impures. Le nu par lui-même n'est pas immoral, il est dangereux peut-être. Il devient immoral quand on le représente en fonction de l'acte sexuel, et qu'il provoque un plaisir charnel désordonné.

négative, dans la mesure où il trouble la sérénité de la contemplation et à ce titre il est une nuisance artistique [1]). L'art n'a donc pas pour champ réel tout le vrai, car dès que le réel et le vrai ne peuvent plus produire la contemplation dans des conditions d'harmonieuse jouissance, ils sont exclus du royaume de la beauté.

9. — Terminons cette étude du sentiment esthétique par une considération que vous aurez faite avant moi et que je me bornerai à indiquer sans l'approfondir : rien n'est plus personnel qu'une *émotion*. Le plaisir est toujours *mon* plaisir, et il n'en est pas autrement du plaisir du beau. L'impression d'art comporte un élément subjectif variable qui tient à des causes multiples, prochaines et éloignées, âge, sexe, tempérament, caractère, éducation, milieu social, etc. Mais il n'en faudrait pas conclure que les impressions esthétiques sont livrées à l'arbitraire et au caprice de l'individu. Le *plaisir* d'art en effet est tributaire de la *perception* d'art, et celle-ci présente des bases de fixité. L'adage que des goûts et des couleurs on ne discute pas a été sagement corrigé par La Bruyère: « On discute des goûts avec fondement ». Comme corollaire on peut ajouter, et l'expérience l'atteste — que le goût est réformable, après discussion. Ce fondement est le faisceau d'éléments objectifs que l'artiste dépose dans son œuvre, et qui donne à l'œuvre d'art une valeur indépendante des circonstances au milieu desquelles vivent ceux à qui elle s'adresse. Au terme de ces études sur la nature de l'œuvre d'art, nous voilà ramenés à la grande thèse que nous avons énoncée au début : le phénomène esthétique réside dans un accord parfait entre l'œuvre et celui qui s'en imprègne.

1) Les solutions extrêmes qui ont été proposées de cette question se détruisent par leurs illogismes. Selon Brunetière tout art est immoral, parce qu'il s'adresse aux sens, et que tout plaisir des sens tend à déchaîner les mouvements désordonnés des appétits inférieurs. Erreur et exagération : la jouissance des sens est bonne en elle-même ; elle ne devient mauvaise que si elle contrevient aux normes posées par la raison et trouble l'équilibre psychique. Il est manifeste d'ailleurs qu'une vaste catégorie d'œuvres d'art ne sont ni immorales ni morales, leur contenu de perception n'ayant aucun rapport avec une action humaine. On verse dans une erreur opposée, à prétendre qu'il n'y a pas d'art immoral parce que l'art purifie tout, et que les formes artistiques dont on revêt les sujets immoraux annulent chez celui qui les considère et qui les aime, les impressions d'immoralité. Cela ne serait vrai que si l'artiste avait le privilège d'être constitué autrement que le reste des mortels.

TABLE DES MATIÈRES

VIII

YVES DE LA BRIÈRE

LE DROIT INTERNATIONAL CHRÉTIEN

LE DROIT INTERNATIONAL CHRÉTIEN *)

PAR

YVES DE LA BRIÈRE

CHAPITRE I

L'Evangile du Christ et les rapports mutuels des peuples

Au lendemain de la catastrophe sans exemple qui vient de bouleverser le monde entier, le problème de l'Organisation internationale prend une place désormais prépondérante dans les préoccupations des peuples contemporains, ou, du moins, de leurs élites pensantes et dirigeantes.

Or, notre devoir, à nous, enfants et serviteurs de l'Eglise catholique, est de dire très haut et de démontrer avec une clarté décisive que le Catholicisme possède une *doctrine*, une *tradition*, une *force*, dont la valeur est sans égale, — et dont le concours ne saurait être impunément écarté, — pour marquer et préparer les solutions heu-

*) Conférences faites à l'Institut Supérieur de Philosophie les 8, 9, et 12 janvier 1920.

reuses et fécondes de ce problème aux complexités redoutables : sauvegarder la tranquillité de l'ordre entre tous les peuples du monde. Rendons témoignage aux vérités qui délivrent :

Cette *doctrine* est le Message du Christ.

Cette *tradition* est inscrite dans l'histoire même de l'Eglise du Christ.

Cette *force* est l'unité vivante d'une hiérarchie qui rayonne à travers le monde entier et dont le pouvoir suprême et immortel réside à Rome, Mère et Maîtresse des peuples.

Dans les leçons qui vont nous réunir ici, je voudrais, autant que la grandeur de la tâche est compatible avec la médiocrité et l'inexpérience de l'ouvrier, mettre en relief les caractères authentiques de cette doctrine, de cette tradition et de cette force vivante.

I

Interrogeons, d'abord, le Message du Christ.

Non pas pour chercher dans l'Evangile un Code politique de Droit international : ce qui serait un contre-sens d'une formidable et désastreuse naïveté.

L'Evangile est un Code religieux et surnaturel, pourvoyant à la sanctification des âmes en vue du règne éternel de Dieu. L'Evangile du Christ ne se confond nullement avec les lois naturelles et divines qui gouvernent la cité temporelle et terrestre.

Mais, si l'Evangile ne se confond pas avec les lois de la cité temporelle, s'il ne les supprime pas et ne se substitue pas à elles, on doit reconnaître cependant qu'il les pénètre de son influence morale, qu'il tendra nécessairement à en chasser ou à en réduire les abus incompatibles avec son esprit et qu'il tendra pareillement à leur communiquer quelque chose des principes de vie et de vérité qui sont en lui. Plus un peuple sera chrétien, plus le monde sera chrétien, et plus la législation temporelle de ce peuple (ou du monde entier) portera l'empreinte des vertus morales du christianisme.

Nous en verrons précisément un exemple éclatant à propos de

l'Ordre international, c'est-à-dire des rapports mutuels entre les peuples.

L'Ordre international suppose deux vérités essentielles : la légitimité de l'existence distincte de chaque peuple, et le devoir de faire régner certaines règles de concorde entre ces divers peuples indépendants.

Il y a les patries, et il y a l'harmonie morale entre les patries. Double vérité de droit naturel, que Dieu même, en tant que Créateur, a profondément gravée dans la nature de l'homme et la nature des choses.

L'Evangile ne prétend pas nous révéler cette double certitude de droit divin naturel. Mais il lui apporte, par le Message et l'exemple même du Christ Jésus, la consécration la plus magnifique.

Car le Christ a aimé sa patrie, et il a voulu qu'entre toutes les patries vînt à régner une concorde fraternelle.

Jésus a témoigné du plus touchant et du plus persévérant amour pour la chère patrie juive dont il était fils par la naissance temporelle. Il nous a montré comment, dans le cœur du disciple de l'Evangile, l'amour chrétien de la patrie a sa place légitime, nécessaire même, auprès de l'amour chrétien de l'humanité tout entière.

Avec une tendresse affectueuse, Jésus-Christ s'efforçait d'inculquer à ses compatriotes, les enfants d'Israël, les grandes leçons de leur histoire, les vrais caractères du règne messianique. Avec une délicate fierté, il évoque les gloires religieuses et nationales du peuple élu, Moïse et les saints Prophètes, les grands rois David et Salomon. Avec une émotion communicative, il attache ses regards sur le Temple de Jérusalem, symbole magnifique de toutes les splendeurs d'Israël. Il verse des larmes de douleur quand il aperçoit, dans une lumière prophétique, les châtiments irrémissibles du peuple ingrat et rebelle. Jours sombres où les tranchées ennemies environneront la *cité du Grand Roi*, où s'accomplira, dans le Lieu saint, l'abomination de la désolation, et où, parmi les ruines fumantes du Temple, tous les Juifs qui ne subiront pas l'esclavage périront par le tranchant du glaive.

Jésus ayant ainsi aimé sa patrie terrestre, ayant ainsi honoré les gloires et pleuré les malheurs de sa patrie, même coupable et ingrate, comment ne pas reconnaître que l'amour de la patrie terrestre doit prendre place dans l'harmonie des vertus chrétiennes ? L'amour de la patrie figure entre l'amour de la famille et celui de l'humanité. La patrie est le prolongement nécessaire de la famille. C'est dans la patrie et par la patrie que la famille trouve ses garanties matérielles et morales de conservation, de stabilité, de développement. La patrie, qui correspond aux exigences raisonnables de la nature humaine, et, en particulier aux conditions d'existence nécessaires à la famille, apparaît comme voulue par l'Auteur et le Créateur de la nature humaine et de la famille. Aimer la patrie, travailler pour la patrie, se dévouer pour la patrie, c'est obéir à l'ordre divin comme à l'exemple du Christ.

Mais l'enseignement évangélique de la charité envers le prochain ne s'enferme pas dans les limites de la patrie. Tandis que la loi ancienne et mosaïque se rapportait essentiellement à un seul peuple élu, gardien privilégié des promesses divines, la Loi nouvelle et chrétienne se rapporte essentiellement à tous les hommes et à tous les peuples de la terre, sans nulle distinction de Juif et de gentil, de Grec et de Barbare, d'homme libre et d'esclave. L'Evangile contient ce Message de salut pour toutes les nations, toutes les catégories humaines. Les Epîtres apostoliques, et particulièrement les Epîtres de saint Paul aux Romains, aux Ephésiens, aux Colossiens exposent avec force et avec ampleur le même mystère de l'amour universel du Christ. qui déborde toutes les barrières et frontières anciennes. Jésus-Christ est mort sur la Croix pour tous les hommes. C'est à tous les hommes qu'est destinée la Bonne nouvelle du royaume de Dieu. C'est à tous les hommes, sans aucune distinction de race, de langue ou de nation, sans aucune distinction de rang social ou de condition humaine, que sera offerte l'adoption paternelle de Dieu, la fraternité surnaturelle du Christ, avec le droit au même héritage divin.

Plus d'exclusivisme judaïque, — ou autre, — plus de cloisons étanches. La société des fidèles du Christ devra être essentiellement

universelle, catholique. Elle ne vérifierait pas son concept fondamental, elle ne bénéficierait plus de l'action divine qui doit efficacement opérer en elle jusqu'à la consommation des siècles, si elle demeurait l'Eglise d'une province, d'une nation, d'une race, d'une classe sociale, d'une civilisation particulière. Elle est l'Eglise de toutes les nations, étendue comme le monde et large comme la charité du Christ.

Et pourtant, il existe toujours des peuples distincts, des patries indépendantes les unes des autres. L'unité religieuse et spirituelle des âmes dans le christianisme catholique ne supprimera pas cette diversité légitime, nécessaire, d'ordre politique et social, non plus que les devoirs spéciaux qui en découlent pour chacun de nous envers nos patries particulières. Mais l'universalité du précepte chrétien de la charité fraternelle et surnaturelle aura pour conséquence irrécusable, aux yeux des croyants, de donner une consécration auguste et sacrée aux devoirs mutuels des peuples avec les peuples. Devoirs de respect réciproque dans l'observation de la justice, respect de la foi jurée, respect du bien d'autrui. Devoirs de bienveillance mutuelle, détournant les peuples de chercher à se nuire réciproquement ou à se détruire les uns les autres, mais les inclinant, au contraire, à se porter aide et secours les uns aux autres, pour le plus grand avantage de la famille humaine tout entière, créée de Dieu, rachetée par le Christ.

L'influence morale du christianisme, dans la mesure où elle pénétrera la collectivité des nations indépendantes, tendra donc à favoriser les institutions d'ordre international qui auront pour objet de sauvegarder efficacement les droits et les légitimes intérêts de chaque Etat, et l'intérêt commun de l'humanité entière par la justice, la concorde, la coopération entre tous les peuples. L'universelle paternité de Dieu, l'universelle fraternité des hommes sera une doctrine apte à faire mieux (ou moins mal) régner ici-bas l'harmonie et la charité dans les rapports mutuels des nations.

Les circonstances historiques dégageront les modalités opportunes, détermineront les applications possibles ou désirables de cette

tendance à organiser et à maintenir parmi les peuples la tranquillité de l'ordre.

Mais l'ordre lui-même de justice et de charité internationale se fonde sur les intentions manifestes de Dieu, Créateur et Père de toutes les nations. Il trouve dans l'Evangile, dans le Message du Christ, une garantie morale, une surélévation spirituelle, un principe de vie, de vérité, d'amour, que ne saurait offrir aucune doctrine ou institution humaine.

Voilà pourquoi il doit exister, et il existe, un Ordre et un Droit international chrétien.

II

Ce Droit international chrétien ne comporterait-il pas l'interdiction universelle et absolue de tout recours à la force des armes, la condamnation péremptoire de toute espèce de guerre offensive ou défensive ?

Pas plus aux peuples qu'aux individus, il ne serait permis de tirer le glaive du fourreau, car *Quiconque fait usage de l'épée périra par l'épée.* On ne pourrait donc parler d'un droit chrétien de la guerre, puisque la paix serait seule légitime et que la guerre serait absolument proscrite, en toute hypothèse, par le Code divin de la morale chrétienne.

A différentes époques, pareille interprétation de l'Evangile fut soutenue par des sectes mystiques et illuminées. De nos jours, elle a été propagée par Tolstoï avec un succès prestigieux. Elle donne lieu à de singulières évocations de l'enseignement de Notre-Seigneur par les théoriciens de l'humanitarisme maçonnique, révolutionnaire et socialiste.

En réalité, l'interprétation de Tolstoï repose sur un énorme contresens dont fait justice, non pas seulement la Tradition catholique, mais une saine exégèse critique des textes de l Evangile. Le contre-sens consiste à transporter indistinctement dans l'ordre social et politique les conseils d'ordre moral et religieux que donne Jésus-Christ pour la sanctification des âmes. Avec la même méthode, on exclura, au nom

du Sermon sur la Montagne, la propriété, les tribunaux, tous les organes d'une société hiérarchique, non moins que la guerre et le service militaire.

Mais on méconnaîtra, en même temps, la signification authentique et profonde du message évangélique, qui enseigne aux âmes le secret d'une rénovation morale et intérieure par le détachement et le sacrifice, tout en adaptant l'essor extérieur du royaume de Dieu ici-bas aux exigences raisonnables et hiérarchiques de la société humaine, aux conditions mêmes de la vie présente.

Le langage et surtout l'attitude même de Notre-Seigneur font clairement comprendre qu'il tenait pour légitime, pour nécessaire, de respecter les institutions et les lois de l'ordre social, de rendre à César ce qui est à César, tout en réservant à Dieu seul le domaine mystérieux et plus élevé qui n'appartient qu'à Dieu.

Le recours éventuel à la force des armes, et, par conséquent, l'existence des institutions militaires, compte parmi les nécessités raisonnables qui, dans les conditions de la vie présente, peuvent s'imposer à la société civile en vue du bien commun. Nécessité de légitime défense, ou de sauvegarde et de rétablissement du droit injustement violé.

De fait, l'Evangile de Jésus prétend tellement peu contredire cette vérité qu'il admet positivement la légitimité morale de la profession même des armes. Ainsi que l'ont remarqué tous les commentateurs catholiques, lorsque Jean-Baptiste, plus rigoureux cependant que le Sauveur à imposer à ses disciples la rupture avec le monde, est interrogé par des soldats de l'Empire romain sur ce qu'ils doivent faire en vue d'obéir à Dieu, il ne leur répond pas : « Déposez votre épée, quittez le service de César, interdisez-vous de répandre le sang humain en aucune circonstance ». Mais il leur inculque simplement, dans l'exercice normal de leur métier des armes, les lois universelles de l'honnêteté morale : « Abstenez-vous de toute violence et de toute fraude, et contentez-vous de votre solde » [1]).

Le recours à la force des armes contre l'ennemi extérieur dans

1) Luc. 3. 14.

une juste guerre aura exactement la même légitimité morale, et pour le même motif, que le recours de la puissance publique à la force des armes contre les perturbateurs de l'ordre social au dedans de la cité; emploi de la force dont saint Paul a reconnu en ces termes le caractère conforme à l'ordre divin : « Ce n'est pas sans motif que le prince porte l'épée. Il est, en effet, le ministre de Dieu chargé d'exercer la répression à l'égard de quiconque fait le mal » [1]).

Ceux-là commettent une lourde méprise qui croient découvrir dans l'enseignement évangélique, dans le précepte spirituel de l'amour des ennemis, une réprobation absolue de la guerre et de la profession des armes, ou, pareillement, une réprobation absolue des tribunaux ou de la profession de magistrat.

Chez les Pères de l'Eglise, au IVme et au Vme siècle, nul désaccord sur le droit des chrétiens à embrasser la profession des armes : droit qui suppose manifestement la légitimité possible, la licéité morale de l'état de guerre en certaines circonstances.

Les vertus guerrières obtinrent même une mention élogieuse dans le *De Officiis* de saint Ambroise [2]). Les règles essentielles du droit chrétien de la guerre furent nettement formulées dans les œuvres de saint Augustin, principalement dans plusieurs passages remarquables du *De Civitate Dei*, sur lesquels nous aurons lieu de revenir.

Au contraire, durant les trois premiers siècles, plusieurs Pères ou écrivains ecclésiastiques détournèrent positivement les fidèles d'adopter la profession des armes comme périlleuse pour leur salut.

Toutefois, cette opposition fut loin d'être générale. Beaucoup de chrétiens servirent alors dans les armées des Césars païens, sans même y être astreints par aucune obligation légale : et ils ne subirent, pour ce motif, aucune réprobation de la part des pasteurs de l'Eglise.

Sauf en des cas exceptionnels, presque négligeables, ceux des écrivains ecclésiastiques qui détournèrent les chrétiens du métier militaire ne prétendirent nullement qu'il y eût incompatibilité radicale

1) Rom. 13. 4.
2) I, 40 et 41.

entre l'Evangile du Christ et toute espèce de recours à la force des armes par la guerre. Leur opposition était habituellement motivée par les coutumes idolâtriques qui se pratiquaient dans les armées romaines sous les Césars païens, et qui, surtout durant les périodes de persécution, exposaient les soldats chrétiens à un grave péril d'idolâtrie et d'apostasie; motif qui n'a rien de commun avec la réprobation du métier militaire considéré en lui-même.

Quand l'Empire fut gouverné par des Césars chrétiens, quand disparut des armées romaines le péril d'idolâtrie et d'apostasie résultant des coutumes païennes, les oppositions à la profession des armes disparurent totalement des milieux catholiques.

Il demeura clair et certain que l'esprit de l'Evangile réclamait la justice et la charité mutuelles entre les peuples, et, par conséquent, écartait l'éventualité de la guerre dans toute la mesure du possible. Mais il demeura non moins clair et non moins certain que, si la guerre devenait indispensable pour protéger ou rétablir le droit injustement violé, la doctrine évangélique n'excluait nullement, dans ce cas, la légitimité morale du recours à la force des armes.

Favoriser l'ordre et la moralité dans une nation, ou dans l'ensemble des nations, n'équivaut pas à déclarer inutile et illicite l'existence des institutions coercitives, destinées à la répression éventuelle du mal.

III

L'Antiquité chrétienne ne connut pas les mêmes difficultés que nous pour concevoir l'organisation d'une paix durable entre les peuples divers. Le monde alors connu, le monde civilisé, c'est-à-dire le monde méditerranéen, appartenait presque tout entier à un seul et même Empire. L'ordre social de l'univers trouvait donc naturellement son cadre dans l'Empire romain et sa formule dans la Paix romaine.

Nonobstant un certain nombre de désordres et de déchirements politiques et militaires à l'intérieur de l'immense Empire, nonobstant les insurrections prétoriennes et les révolutions de palais qui ensanglantèrent fréquemment la maison des Césars, l'organisation romaine

du monde méditerranéen procura aux multiples populations rassemblées sur le territoire de l'Empire une paix prolongée, une sécurité habituelle, un ensemble d'avantages sociaux et politiques, qui furent généralement regardés comme un magnifique bienfait et qui laissèrent un souvenir grandiose dans la mémoire des peuples.

Ce ne furent pas seulement les apologistes de César Auguste et de l'Empire païen qui célébrèrent les splendeurs de la Paix romaine, comme Virgile dans la IVme Eglogue et Horace dans le *Carmen saeculare*. Ce furent aussi les Pères de l'Eglise qui discernèrent dans l'Unité politique et juridique du monde romain une condition providentielle de la diffusion rapide du christianisme naissant. Dans cette Unité politique et juridique de ce que l'on considérait alors comme constituant l'univers civilisé, ils trouvèrent une image de l'Unité religieuse du christianisme à travers tous les peuples : en d'autres termes, de la Catholicité de l'Eglise. Quand les Césars furent devenus chrétiens, les Pères de l'Eglise crurent que la grande révolution morale qui substituerait une société chrétienne à la vieille société païenne s'accomplirait à l'ombre des aigles romaines, par une transformation chrétienne des lois, des mœurs, de la civilisation du monde méditerranéen, dans le cadre historique de l'Empire romain et de la Paix romaine.

Le problème de l'organisation internationale semblait donc résolu d'avance par la commune et cordiale subordination des peuples d'Orient et d'Occident à un seul et même pouvoir politique, qui devrait assurer contre les Barbares, aux frontières de l'Empire, la sécurité de tous, et qui, à l'intérieur même du monde romain, laissait communément une assez large mesure de liberté et de diversité à chacun des groupes de population. Il n'y avait pas lieu de légiférer sur les rapports mutuels des nations indépendantes, puisque, de fait, les nations alors connues appartenaient toutes à l'Empire universel du monde civilisé. Cet Empire maintenait entre elles, ou était censé maintenir, la paix perpétuelle.

Au martyrologe de Noël, nous entendons encore saluer chaque année la mémoire de cette grande institution historique. Dans l'annonce

solennelle de la venue sur la terre du Roi pacifique, du Prince de la Paix, Jésus-Christ, Dieu éternel, il est fait spéciale mention de la Paix romaine établie dans l'univers entier, sous le règne impérial d'Octavien Auguste, *toto orbe terrarum in pace composito.*

Dans l'Antiquité chrétienne, les esprits se trouvaient habitués, sous l'action du milieu social, à regarder pareil état de choses comme devant être perpétuel, en ce sens que (vraisemblablement) la fin du monde romain coïnciderait avec la catastrophe suprême où sombrerait notre monde terrestre tout entier, au grand jour de la justice divine. Le Christ n'avait pas révélé à ses disciples les intentions merveilleuses de sa Providence dans le cours des siècles et l'évolution des peuples.

Manifestement, quand saint Ambroise, puis saint Jérôme et saint Augustin voient chanceler le splendide édifice de l'Empire romain sous les coups des Barbares victorieux, ils croient assister à une catastrophe dont la consommation serait irrémédiable ici-bas. Car, avec l'Empire romain, avec la Paix romaine, disparaîtrait le cadre social, la formule politique, hors desquels on ne pouvait concevoir l'orde, la civilisation, la félicité du monde.

Et pourtant, des destinées tout autrement grandes et glorieuses attendaient les nations chrétiennes lorsque se serait lentement disloquée, sous la poussée des Barbares, la vieille armature politique et juridique de l'Unité romaine, puis, plus tard, beaucoup plus tard, losque la carte du monde couvrirait des continents immenses et lointains, longtemps inconnus et insoupçonnés, il n'y aura plus, il ne pourra plus y avoir d'Empire universel. Mais, entre les peuples indépendants et rivaux, il faudra établir des rapports mutuels qui, conformément à l'esprit de l'Evangile, sauvegardent encore la justice et la charité, la paix et la concorde. Ce sera la lourde tâche de tous ceux qui, à travers les siècles de l'histoire, travailleront à réaliser, malgré la fureur et l'âpreté des passions humaines, un Ordre et un Droit international chrétien.

N'oublions jamais le nom du Maître divin auquel devront être attribués tous les résultats utiles et heureux qui seront réalisés dans cette voie.

L'histoire du monde est divisée pour toujours en deux périodes : avant Jésus-Christ et depuis Jésus-Christ.

Les conséquences morales et sociales du Message de l'Evangile, transmis par l'Eglise, peuvent tarder durant de longs siècles à atteindre leur plein développement. Mais leur origine n'en demeure pas moins certaine.

Si l'autorité et la liberté, la richesse et la pauvreté, le capital et le travail, la famille et la société trouvent, en quelque mesure, la conciliation harmonieuse de leurs droits et devoirs respectifs, on en sera toujours redevable au respect de la loi divine, inscrite dejà dans la nature, mais éclairée par la lumière de l'Evangile et fécondée par la grâce et l'onction du Christ.

Si la justice et la charité dans les rapports mutuels des peuples sont, un jour, moins inefficacement sauvegardés par des institutions tutélaires, ces institutions tireront leur sens profond, leur valeur utile de l'universelle paternité de Dieu et de notre universelle fraternité en Jésus-Christ dont le Message nous fut apporté par l'Evangile du salut.

Durant la guerre atroce qui vient de ravager le monde entier, tous les peuples belligérants se savaient tenus de respecter une loi internationale leur enjoignant de recueillir les blessés ennemis qui tomberaient en leur pouvoir et de les soigner comme leurs propres soldats blessés. D'où vient cette règle ? Si le monde païen durait encore, sa morale nous dirait : « Cet homme est un ennemi, achève-le » ! Pourquoi donc avons-nous tous contracté l'engagement sacré de nous comporter envers notre ennemi blessé comme nous voudrions que l'on se comportât envers nous-mêmes ? Parce que l'Evangile a brisé la table des valeurs anciennes. Parce que l'Evangile nous a enseigné le pardon des injures et l'amour des ennemis. Parce que l'Evangile nous a fait connaître, dans toute son émouvante grandeur, le précepte universel de la charité entre les enfants, même divisés, même coupables, d'un même Père qui est dans les cieux. Parce que le Message divin de l'Evangile a traversé les siècles, et que son rayonnement pénètre ceux-là même qui ne croient plus au Christ ou affectent d'ignorer son nom. Et, dans notre monde laïcisé, l'emblème international qui symbolise sur tous les

champs de bataille ce ministère de miséricorde, n'est autre que le signe sanglant de la rédemption par le Christ, la Croix-rouge, avec cette devise qu'on pourrait croire empruntée à l'Evangile lui-même : Parmi le fracas des armes, la charité, *Inter arma caritas.*

Au lendemain de la prise de Rome par Alaric, saint Augustin notait, dans le *De Civitate Dei* [1]), que les barbares avaient respecté de vastes basiliques où des milliers de malheureux trouvèrent, contre la mort, contre toute violence, contre la captivité même, un asile inviolable et inviolé.

Le saint docteur ajoutait : « Tout ce qui a été commis de dévastations, de massacres, de pillages et d'incendies..., on doit l'attribuer aux usages cruels de la guerre ». Mais, qu'un rayon de charité, de pitié pour la faiblesse désarmée, de respect et d'égard pour les choses saintes, ait brillé parmi tant d'atrocités odieuses, voilà qui est inédit, voilà qui doit être attribué à l'influence du Christ, aux mœurs d'une époque où se propage le christianisme.

Et saint Augustin concluait, en des termes qui n'ont évidemment aucune application à d'autres époques qu'au v[me] siècle : « Quiconque ne voit pas cette vérité est un aveugle. Quiconque, la voyant, n'y répond pas par la louange est un ingrat. Quiconque récrimine contre la louange est un insensé ».

Puisque le Message du Christ a réalisé dans le monde tant de merveilles morales, pourquoi négliger son concours et pourquoi désespérer de sa vertu quand il s'agit d'autres merveilles, non moins conformes à son esprit et vers lesquelles s'oriente l'aspiration légitime des peuples contemporains ?

C'est par l'influence du Christ et de l'Eglise du Christ que pourra prévaloir, autant que le permettront les passions perverses du genre humain, une organisation tutélaire de la tranquillité de l'ordre parmi les peuples. C'est le Message du Christ qui a, historiquement, propagé à travers le monde, non pas le faux dogme de *l'égalité des droits de*

1) I, 7.

tous, mais la doctrine profonde et magnifique du respect égal de droits divers et inégaux, associés en une synthèse harmonieuse : bref, la *catholicité du droit*.

Dans ce domaine, en effet, l'Epouse du Christ sut réaliser, à travers l'histoire, une tâche que nous pouvons rappeler avec une fierté sainte.

Et, aujourd'hui encore, la doctrine du Christ et de son Eglise garde une force, une fécondité puissante, nous permettant, malgré tous les orages qui grondent, d'envisager l'avenir avec une incoercible espérance.

CHAPITRE II

La théorie catholique du Droit de guerre

I. — Histoire des doctrines, depuis saint Augustin jusqu'aux théologiens de notre temps

A. *Enseignement de saint Augustin.* — Dans plusieurs de ses écrits, notamment dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin aborda certains problèmes de droit naturel, de philosophie morale et sociale, que, nous l'avons dit, les autres Pères de l'Église n'avaient généralement pas eu lieu de traiter avec quelque ampleur : et, particulièrement, le problème de la paix et de la guerre. Les principales considérations émises par le grand docteur doivent être indiquées ici : car, sur la guerre comme sur tant d'autres sujets, les idées de saint Augustin ont fourni la moelle, la substance des meilleures théories doctrinales qui, plus tard, furent méthodiquement élaborées par les maîtres de la pensée catholique au Moyen Age et dans les temps modernes.

La matière comporterait de riches développements, que l'on trouvera dans l'étude de M Paul Monceaux sur *Saint Augustin et la Guerre*. Contentons-nous d'analyser un fragment de la *Cité de Dieu* (livre XIX, chapitres VII, XII, XIII et XV. *P. L.*, tome XLI, col. 634, 637, 640, 643), où l'on trouve les doctrines les plus fondammentales et

les indications philosophiques les plus suggestives. Il sera loisible de ramener à quatre chefs l'enseignement de saint Augustin à propos de la paix et de la guerre :

D'abord, il y a des guerres qui sont justes. Ce sont celles qui tendent à réprimer, de la part de l'adversaire, une entreprise coupable. *Iniquitas partis adversae justa bella ingerit gerenda sapienti.*

Mais la guerre doit être considérée comme un remède extrême, auquel on ne recourt qu'après avoir reconnu l'évidente impossibilité de sauvegarder autrement la cause du bon droit. Fût-elle juste, en effet, la guerre détermine tant et de si affreux malheurs, *mala tam magna*, *tam horrenda*, *tam saeva*, qu'on ne peut s'y résigner que contraint par un impérieux devoir.

Quant au but légitime de la guerre, ce ne sera pas précisément la victoire, avec les satisfactions qu'elle apporte. Mais ce sera la paix dans la justice. Ce sera le rétablissement durable d'un ordre public dans lequel chaque chose soit remise à sa juste place. Tout le monde connaît les admirables définitions que saint Augustin, dans ce passage, nous donne de la paix et de l'ordre : *Pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum, sua cuique loca tribuens, dispositio.*

Enfin, les malheurs de la guerre constituent ici-bas l'un des châtiments du péché. Même quand la défaite humilie ceux qui avaient pour eux le bon droit, il faut regarder cette douloureuse épreuve comme voulue de Dieu pour punir et purifier le peuple des fautes dont lui-même doit s'avouer coupable. *Omnis victoria, cum etiam malis provenit, divino judicio victos humiliat ; vel emendans peccata, vel puniens.*

Cette dernière allégation est toute proche de ce qu'il y a de juste et de résistant dans les vues audacieuses de Joseph de Maistre sur la vertu providentielle et expiatrice de la guerre. Quant aux idées de saint Augustin sur les conditions morales de la légitimité de la guerre, elles seront à la base des enseignements que donneront, à propos du droit de paix et de guerre, les théologiens et philosophes scolastiques.

Dans ce domaine, les idées de saint Augustin sont des vues de

droit naturel, de philosophie rationnelle, dont on retrouve les éléments chez certains sages du paganisme, notamment chez Cicéron, mais qui, chez le grand docteur chrétien, prennent une cohérence, une noblesse, une lucidité nouvelles, dans le rayonnement de la vérité catholique. Le R. P. Marcel Chossat [1]) montre avec justesse la continuité de la doctrine, depuis l'antiquité jusqu'à l'âge moderne, par une chaîne de transmission fidèle dont saint Augustin fut le plus brillant anneau. Il s'agit du concept de *juste guerre :* « Au troisième livre *De la République*, Cicéron s'applique à réfuter cette opinion que l'injustice est nécessaire au gouvernement de l'État. Bien au contraire, conclut-il, la République ne fleurit et ne prospère que par la justice. Les actes de l'État n'échappent pas à la loi morale, ils doivent respecter toujours la loi naturelle. Pour être permise, la guerre doit être juste. Et c'est de ce troisième livre *De la République* que saint Augustin et Isidore de Séville ont tiré leurs célèbres définitions de la « juste guerre », que recueillit le *Décret* de Gratien et que s'approprièrent tous les théologiens, de saint Thomas d'Aquin à Suarez, et, à leur suite, Grotius ».

B. *Enseignement de saint Thomas d'Aquin.* — Saint Thomas d'Aquin, dans la partie de la *Somme théologique* où il étudie les vertus chrétiennes, la *Secunda Secundae*, est amené à traiter des actes et des pratiques contraires à la vertu théologale de charité : notamment de toutes les formes de luttes, de discordes publiques ou privées. C'est ainsi qu'il aborde le problème de la guerre, auquel il consacre un chapitre entier, la *question* quarantième.

L'article premier est le plus intéressant de tous : car il contient la doctrine de saint Thomas sur le fond même du problème, c'est-à-dire sur la licéité morale de la guerre. Comme toujours, l'article est d'une extrême brièveté, mais d'une profondeur et d'une précision de doctrine, d'une netteté de langage vraiment digne du Docteur angélique.

Saint Thomas énonce les trois conditions qui rendent légitime en conscience le recours à la force des armes :

1° Que la guerre soit engagée, non par de simples particuliers ou

1) *La Guerre et la Paix d'après le Droit naturel chrétien*, pp. 66, 67.

par quelque autorité secondaire (ceci contre les *guerres privées* de l'époque féodale), mais toujours *par l'autorité qui exerce dans l'État le pouvoir suprême ;*

2º Que la guerre soit *motivée par une cause juste ;* c'est-à-dire que l'on combatte l'adversaire à raison d'une faute proportionnée qu'il ait réellement commise (d'où le problème de la *juste guerre* dans les cas où apparaît l'impossibilité certaine de donner aux conflits internationaux une solution pacifique qui satisfasse aux strictes exigences du droit) ;

3º Que la guerre soit conduite *avec une intention droite ;* c'est-à-dire en faisant loyalement effort pour procurer le bien et pour éviter le mal dans toute la mesure du possible (d'où le problème de la conduite de la guerre, avec les règles que lui impose la morale chrétienne, et le problème de la *juste paix).*

Ces trois principes, posés nettement par saint Thomas, seront commentés avec ampleur dans les écoles de théologie catholique, surtout par deux grands docteurs espagnols du seizième siècle, François de Vitoria et François Suarez, qui étudieront les applications multiples, fécondes, souvent délicates de la doctrine de saint Thomas.

A la même doctrine de saint Thomas, une confirmation, indirecte mais éclatante, est donnée, d'autre part, dans les bulles pontificales, dans les décrets conciliaires du moyen âge, à propos de la *paix de Dieu*, puis de la *trêve de Dieu*, ainsi que du règlement pacifique et arbitral des conflits entre royaumes ; documents qui, par leur concordance, traduisent la pensée authentique de l'Église, l'esprit général de son enseignement, au sujet des questions morales concernant le droit de paix et de guerre. On discerne par là plus nettement combien, dans ses lignes essentielles, la doctrine constante des écoles théologiques mérite le nom de théorie *catholique* de la juste paix et de la juste guerre. La pratique des Papes et des Conciles corrobore et accrédite l'enseignement des docteurs, dont saint Thomas met lui-même en relief les trois principes fondamentaux.

C. *Enseignement de Vitoria et de Suarez.* — Le Dominicain François de Vitoria († 1549) fut le principal initiateur du mouvement de

renaissance philosophique et théologique à l'Université de Salamanque et dans toutes les Espagnes au temps de Charles-Quint. Le traité *De Jure Belli*, qui fait suite au traité *De Indis*, eut pour occasion le grave cas de conscience soulevé par les guerres et les conquêtes des Espagnols dans les Indes occidentales : dès les premières lignes du *De Jure Belli*, François de Vitoria indique clairement la position du problème. L'ouvrage précédent à établi que le seul titre au nom duquel les Espagnols puissent raisonnablement acquérir et conserver leur domaine colonial des Indes est le *droit de la guerre*. Il convient, à présent, d'examiner en quoi consiste ce *droit de la guerre*, quelle en est la valeur morale et à quelles conditions il peut s'appliquer légitimement. Le principe de la licéité de la guerre et l'étude de chacune des trois conditions formulées par saint Thomas constituent la matière essentielle de l'ouvrage, la première partie, intitulée : *Quelques questions principales*. La deuxième partie est consacrée aux problèmes concernant *la guerre juste*, et la troisième partie examine *les choses permises dans une guerre juste.*

Nonobstant quelques vues contestables, quelques thèses vieillies, le *De Jure Belli* de François de Vitoria est un excellent manuel de droit public chrétien au sujet de la paix et de la guerre. Il mérite de rester ou de redevenir classique dans les écoles de théologie catholique.

A son tour, le Jésuite François Suarez († 1617), l'illustre théologien contemporain des règnes de Philippe II et de Philippe III d'Espagne, qui résume les doctrines de l'ancienne scolastique dans une synthèse lumineuse et puissante, a exposé méthodiquement les principes du droit de paix et de guerre d'après la morale catholique. Sans parler des chapitres substantiels qui touchent à ce problème dans le second livre *De Legibus*, la dissertation *De Bello* se trouve dans le traité des vertus théologales, *De Fide, Spe et Caritate*, où l'auteur commente la *Secunda Secundae* de saint Thomas.

La critique des différentes solutions philosophiques et théologiques est conduite ici, comme partout chez Suarez, avec autant de loyauté que d'ordre et de solidité. Le *De Bello* de Suarez doit être rapproché du *De Jure Belli* de son devancier Vitoria. Les deux traités diffèrent

quant à la physionomie et aux allures, quant à la manière d'envisager telle question complexe. Mais, sur le fond des choses, la théorie est parfaitement identique. Désormais, l'enseignement philosophique et théologique se trouvera, au sujet du droit de paix et de guerre, fixé *ne varietur*, à peu près intégralement. Cette question demeurera l'une de celles où l'on observera le moins de divergences appréciables entre théologiens ou canonistes catholiques des différentes écoles.

L'unique problème doctrinal qui demeura, quelque temps encore, débattu entre docteurs catholiques fut de savoir si une guerre ne pourrait pas être objectivement juste des deux côtés à la fois et si le droit des belligérants ne pourrait pas être alors rattaché à la justice commutative au lieu de l'être à la seule justice vindicative. Nous aurons lieu de constater plus loin que, malgré l'autorité de Molina et de Tanner, l'opinion de Vitoria et de Suarez demeura incontestablement prépondérante, chez les docteurs catholiques, sur ce point comme sur tous les autres.

Dans le domaine du droit public chrétien, le nom de Suarez garde une autorité exceptionnelle. Le R. P. Chossat n'a pas eu tort de reproduire le témoignage significatif de Paul Janet, dont l'*Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la morale* contient l'appréciation suivante : « L'écrivain (du XVIe siècle) dans lequel on peut le mieux étudier le mouvement intérieur de la scolastique depuis le XIIIe siècle, le plus grand nom de l'École dans la théologie, la philosophie, le droit naturel et politique est le Jésuite Suarez. Sa méthode, ses autorités, ses opinions, tout nous prouve qu'il s'est attaché à suivre la tradition beaucoup plus qu'à innover... Ses principes sont élevés et profonds. Il ne paraît pas se servir de la science comme instrument de domination. C'est un homme d'*école* et non de *parti*. Il représente la grande tradition du Moyen Age. Il en a la droiture, la sincérité, la passion logique. C'est le digne élève de saint Thomas d'Aquin ».

D. *Enseignement actuel des Ecoles catholiques.* — Au XIXe siècle, l'enseignement du droit chrétien de la paix et de la guerre, avec une théorie de l'ordre juridique international, fut donné par le Jésuite Taparelli d'Azeglio dans son grand *Essai théorique du Droit naturel.*

La *Collection des Actes du Concile du Vatican* (Schneemann et Granderath) contient un *postulatum* adressé au futur Concile par quarante Pères qui demandent la définition des principes de la morale chrétienne sur le droit de paix et de guerre. Un autre *postulatum*, rédigé à Constantinople par le synode patriarcal des Arméniens unis, se rapporte au même projet, auquel est adjoint le plan d'un tribunal de justice internationale dont la direction appartiendrait au Saint-Siège (Colonnes 861 à 866).

Les préoccupations résultant de l'état de *paix armée* et des menaces de guerre universelle qui en étaient la conséquence, les tentatives d'organisation juridique internationale et le travail de codification des lois de la guerre qui s'accomplirent aux deux *Conférences de La Haye*, en 1899 et en 1907, ramenèrent un certain nombre de catholiques, ecclésiastiques et laïques, du xxe siècle à l'étude méthodique des théories du droit de paix et de guerre élaborées par les grands théologiens du passé. L'enseignement doctrinal de saint Thomas d'Aquin. de François de Vitoria, de François Suarez sollicita de nouveau l'attention et la sympathie des esprits avides de principes fermes et de solutions cohérentes. La tradition, un peu oubliée, des doctrines catholiques du droit de paix et de guerre se renoua sans effort partout où le problème fut sérieusement abordé.

Ceux-là mêmes qui ne partagent pas toutes les tendances intellectuelles de M. Vanderpol rendent hommage aux services exceptionnels que rendit à la cause du Droit international chrétien ce travailleur modeste et consciencieux. M. Vanderpol traduisit en langue française tous les principaux textes des théologiens et canonistes du Moyen Age et du xvie siècle dans un recueil paru en 1911. Puis, il publia, en 1912, une solide étude sur *La Guerre devant le Christianisme*, avec traduction française intégrale du *De Jure Belli* de François de Vitoria. C'est pareillement à l'initiative de M. Vanderpol qu'est due l'apparition du volume *L'Eglise et la guerre*, datant de 1912 et contenant huit études substantielles, parmi lesquelles nous citerons : *Les Premiers Chrétiens et la guerre*, par Mgr Batiffol, *Saint Augustin et la Guerre*, par Paul Monceaux et, tout particulièrement, la *Synthèse de la Doctrine*

théologique du Droit de guerre, par M. Tanquerey. Le problème de la licéité morale de la guerre était résolu par M. Tanquerey dans les termes mêmes qu'avaient adoptés Vitoria et Suarez. Au sujet des règles morales à observer dans la conduite de la guerre, M. Tanquerey adhérait chaleureusement aux conventions internationales de La Haye, où il reconnaissait, à juste titre, une exacte et heureuse interprétation des principes du droit naturel, en harmonie avec les conditions matérielles et morales de la civilisation contemporaire.

Durant la grande guerre de 1914-1918, ce même problème du droit chrétien de la paix et de la guerre fut étudié avec plus d'ampleur, approfondi avec plus de méthode, par un plus grand nombre de théologiens catholiques, qui, vu les circonstances, trouvèrent un accueil beaucoup plus attentif dans des milieux beaucoup plus étendus. Nous signalerons : le R. P. Marcel Chossat et d'autres rédacteurs des *Etudes,* le R. P. Chiaudano, le R. P. Janvier, le R. P. Pégues, M. l'abbé Michel, M. l'abbé Riviére, M. l'abbé Charmetant, M. l'abbé Rouzic, M. le chanoine Gaudeau, et nous nous garderons bien d'omettre le vénérable évêque de Nice, Mgr Chapon. Par ses écrits publics des jours de guerre, par sa correspondance avec les autorités allemandes d'occupation en Belgique, le cardinal Mercier donna aux thèses catholiques du droit de paix et de guerre une illustration magnifique.

Aux théologiens, il faut joindre deux jurisconsultes catholiques laïques de haute valeur, M. Louis Le Fur et M. Eugène Duthoit.

D'ailleurs, les positions doctrinales demeurèrent identiques à celles des travaux publiés avant 1914, identiques aux thèses de François de Vitoria et de François Suarez, fondées elles-mêmes sur les traditions de saint Augustin et de saint Thomas, sur les principes immuables du droit naturel. C'est l'immutabilité du droit naturel qui explique la conformité remarquable de la théorie des docteurs catholiques sur la paix et la guerre avec les conceptions juridiques des plus sages parmi les théoriciens non catholiques du droit international. Ces derniers, généralement, sont tributaires du grand ouvrage *De Jure Belli et Pacis* dédié au roi Louis XIII par le protestant hollandais Hugo Grotius, qui, sur beaucoup de points capitaux, s'inspire des mêmes principes que

Vitoria et Suarez : les règles de la droite raison que Dieu a profondément gravées dans la nature de l'homme et la nature des choses ; et ce droit naturel, éclairé à son tour par la longue expérience de la sagesse antique et de la sagesse chrétienne.

D'autre part, les enseignements et les démarches du Pape Benoît XV, durant toute la grande guerre, ont nettement orienté le travail des théologiens catholiques vers le problème de la solution pacifique et arbitrale des conflits internationaux et, plus généralement, vers le problème de l'organisation juridique internationale. Les projets ambitieux de « Société des Nations », lancés par divers groupements étrangers ou hostiles au catholicisme, adoptés avec éclat par le président Woodrow Wilson, projets qui ont trouvé leur formule, plutôt médiocre, dans le traité de Versailles, du 28 juin 1919, remettaient en honneur, tout en la défigurant, une conception chère à la Papauté romaine, la conception de ce système catholique du Moyen Age où Auguste Comte salua un jour « le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine ». Benoît XV ne manqua pas de s'inspirer des glorieuses traditions historiques du Saint-Siège. Il réclama la substitution d'un régime de droit au régime de l'équilibre matériel des forces politiques et militaires. Il revendiqua l'arbitrage obligatoire, la réduction générale proportionnelle des armements, la constitution d'une cour internationale de justice, munie de sanctions appropriées à sa tâche. Il convia, par le fait même, les docteurs des Ecoles catholiques à étudier tout ce que contiennent d'utile, viable les projets et systèmes actuels de « Société des Nations », pour faire écarter les chimères et les utopies malfaisantes, pour faire prévaloir les solutions heureuses et fécondes, pour montrer surtout combien le succès d'une telle entreprise exigera la puissance morale de l'idée religieuse et le concours maternel de l'Eglise du Christ.

Après avoir exposé la *théorie catholique du Droit de guerre*, il nous faudra donc exposer la *théorie catholique de l'Ordre juridique international*. C'est la réunion de ces deux synthèses doctrinales, théorie de la guerre et théorie de la paix, qui constituera dans sa complexité harmonieuse, le *Droit international chrétien*.

II. — Doctrine traditionnelle

A. *Juste guerre et justice vindicative.* — D'après la théorie traditionnelle des docteurs catholiques, la guerre ne pourra être moralement honnête et licite qu'au nom de la justice vindicative. Le recours légitime à la force des armes devra toujours avoir pour but de repousser (ou de prévenir) une injuste agression, de faire échec à une entreprise gravement coupable et d'en punir les auteurs.

Il faut donc qu'il y ait eu, de la part de l'adversaire, violation grave et certaine d'un droit authentique et certain.

Il faut, en outre, que l'adversaire se soit obstinément refusé à terminer le conflit d'une manière équitable par les voies pacifiques : négociations directes et amiables, médiation d'une tierce puissance, arbitrage international.

Mais, lorsque les choses en sont venues à ce point, la puissance provocatrice se trouve sujette aux répressions de la justice vindicative. S'il existe une cour internationale de justice armée du droit d'arbitrage obligatoire, munie de sanctions internationales, la guerre accomplie par les Etats qui se conformeront, contre la puissance provocatrice, aux arrêts de la Cour internationale, aura indubitablement le caractère d'une exécution militaire par autorité de justice.

Mais, en l'absence d'une autorité temporelle dont les Etats rivaux seraient eux-mêmes justiciables, c'est-à-dire si la Cour internationale n'existe pas ou n'est pas en mesure de fonctionner, la puissance provocatrice devient, par le fait même de son crime contre le droit d'autrui, *ratione delicti*, justiciable de la puissance injustement provoquée ; les chefs temporels de la nation qui a subi l'injustice deviennent légitimes représentants de Dieu pour punir la coupable et lui imposer une juste réparation de la faute commise.

L'Etat (ou le groupe d'Etats) *qui a juste guerre* sera donc en droit de repousser par la force des armes l'injuste agression de l'adversaire : *Vim vi repellere omnia jura permittunt.* Il sera en droit également, pourvu qu'il dispose de forces lui donnant des chances très sérieuses de succès, de prendre lui-même l'offensive armée sur le

territoire de la puissance adverse qui lui a causé un injuste dommage et s'est refusée persévéramment aux réparations pacifiques.

Au pouvoir suprême de la nation gravement et obstinément lésée, s'appliquera en toute rigueur, à l'égard de la puissance coupable, le texte fameux de saint Paul sur le droit de glaive et la justice vindicative : *Ce n'est pas en vain que le prince porte l'épée, étant ministre de Dieu pour tirer vengeance de celui qui a fait le mal et pour le punir* (*Rom.*, XIII, 4).

B. *Conduite des hostilités.* — Une fois les hostilités engagées, celui *qui a juste guerre* pourra user en sûreté de conscience des moyens habituels de violence et de contrainte destinés à réduire l'adversaire, à briser sa force d'attaque et de résistance, à lui imposer les conditions et réparations conformes aux exigences de la justice. Mais ce droit de nuire à l'ennemi en guerre ne saurait être illimité. Il y a des violences que leur inutilité ou leur cruauté, leur déloyauté ou leur immoralité interdit rigoureusement de jamais employer, quelque graves qu'aient été les crimes de la puissance adverse. Les violences directes et sanglantes de la bataille doivent être épargnées à la population non combattante et employées exclusivement contre les armées ennemies, qu'il importe de repousser ou de détruire, de capturer ou de désarmer. Les destructions matérielles ne doivent jamais dépasser ce qu'exigent rigoureusement les opérations militaires, au lieu de ravager méthodiquement le pays et d'y multiplier les désastres irréparables. A un titre tout spécial, il faut épargner les institutions et les monuments de l'art, de la charité, de la religion.

Ces différentes obligations morales, concernant la conduite de la guerre, se fondent sur le droit naturel, en même temps que sur l'esprit de charité chrétienne. Mais la mesure exacte des choses permises ou défendues subira quelques variations d'après les temps et lieux, les coutumes et les mœurs, l'état de la civilisation. De nos jours, le problème est résolu par décision contractuelle. Tous (ou presque tous) les Etats de l'ancien et du nouveau monde sont signataires des conventions internationales de la Haye (1907), qui déterminent avec une précision, une lucidité, une sagesse remarquables les lois de la guerre

sur terre et sur mer ; les moyens licites et illicites de nuire à l'ennemi ; les égards dus à la population civile, aux blessés, aux prisonniers, aux monuments religieux et artistiques ; les règles du droit des gens au sujet des parlementaires, au sujet de l'occupation des territoires ennemis, au sujet de la cessation ou de l'interruption des hostilités. La stricte observation de ce règlement international est à la fois une obligation tirée du respect des contrats, et une obligation tirée du respect de la loi morale, de l'honnêteté naturelle, dont le contrat n'est ici que la déclaration juridique et l'adaptation précise aux circonstances concrètes.

Lorsque l'on voudra pousser plus loin, dans de futures conventions internationales, le discernement des moyens licites et illicites de nuire à l'ennemi, un principe de droit naturel qui serait de nature, non pas à trancher tous les cas litigieux, mais à suggérer bon nombre de solutions fermes et utiles, nous paraît être le principe suivant : *est illicite l'emploi de tout moyen de destruction qui ne peut produire que par accident un résultat militaire.* Fondée sur la nature des choses, cette règle interdirait le bombardement aérien des centres de population civile, ou leur bombardement par pièces à très longue portée, car de tels bombardements ne peuvent habituellement atteindre que la population non combattante, et n'atteindront que par exception fortuite les seuls objectifs qu'il soit légitime de bombarder : casernes, ouvrages fortifiés, dépôt de munitions ou de ravitaillement militaire. La règle susdite est toute voisine de celles dont s'inspirèrent manifestement les rédacteurs des conventions de La Haye. Puisque la guerre demeure toujours une perspective possible, il y aura lieu d'en reviser et d'en perfectionner les lois contractuelles, à la lumière des expériences tragiques de la grande guerre.

Le principe des *représailles* est pareillement conforme aux exigences du droit naturel, si toutefois l'on entend le terme de *représailles* dans la rigueur limitative de sa signification juridique. Les *représailles* sont des actes de violence, interdits par les *lois ordinaires* de la guerre, que pourra employer, *au cours même des hostilités*, le belligérant *qui a juste guerre*, pour contraindre, grâce à une terreur

salutaire, l'autre belligérant à *cesser désormais* de commettre les *graves violations* du droit de la guerre dont il s'est rendu *notoirement et obstinément coupable.* En de telles conditions, les *représailles* deviendront moralement licites, mais ne pourront jamais consister dans l'emploi de n'importe quel moyen de nuire à l'ennemi, sans en excepter les plus cruels ou les plus immoraux. Certaines choses demeurent défendues en toutes circonstances par la loi naturelle comme par l'esprit chrétien. Mais, au nombre des choses que prohibent à bon droit les *lois ordinaires* de la guerre, il en est plusieurs, comme l'emprisonnement de telle catégorie d'otages ou la destruction de tel monument civil, qui ne violent pas de soi, les exigences absolues de la morale et qui peuvent devenir temporairement légitimes, à titre de *représailles*, pour faire cesser des abus ou des scandales pires encore [1]).

Avec les *représailles*, qui ont lieu durant les hostilités, il ne faut pas confondre les *réparations* et les *sanctions*, qui, dans la conclusion d'une juste paix, devront correspondre aux plus énormes violations du droit commises pendant la guerre. Si les auteurs vraiment responsables de ces crimes peuvent être identifiés avec certitude, nul doute que de telles réparations et sanctions constituent la revanche de la loi morale, selon les exigences manifestes de la justice vindicative.

C. *Dénouement des hostilités.* — Lorsque l'État (ou le groupe d'États) *qui a juste guerre* aura remporté la victoire sur la puissance adverse, il lui imposera une paix conforme au droit.

Non pas en écrasant l'ennemi vaincu et en lui appliquant jusqu'aux dernières limites la loi du plus fort, mais en restaurant *la tranquillité de l'ordre.*

Les droits du vainqueur dans une juste guerre peuvent se résumer ainsi : reprendre à l'adversaire tout ce que celui-ci a usurpé indûment ; imposer des réparations matérielles pour les destructions accomplies et des sanctions pour les crimes commis ; exiger une contribution financière pour indemnité des lourdes dépenses de la guerre ; prendre

1) Cf. Louis LE FUR, *Des représailles en temps de guerre.* In-8°. Recueil Sirey. Paris, 1919.

possession de certaines forteresses et de certains territoires, à titre de châtiment pour les violations du droit et à titre de garanties contre de nouvelles tentatives belliqueuses et injustes. On rétablira ainsi chacun et chaque chose à sa juste place par une juste paix.

La théorie catholique du droit de paix et de guerre ne recule pas devant cette conception du dénouement de la guerre par voie de justice vindicative. Vitoria, Suarez et les autres théologiens ne réprouvent indistinctement ni toute espèce d'*annexion* ou de *conquête*, ni, à plus forte raison, toute espèce d'*indemnité*. Le belligérant coupable et vaincu subira, par autorité de justice, des contraintes pénales plus ou moins analogues à celles que subirait un particulier justement condamné par les tribunaux pour lésion grave du droit d'autrui. De même que le particulier serait légitimement privé, par sentence du juge, de quelque chose de sa fortune ou de ses droits individuels, de même, le belligérant coupable et vaincu sera légitimement puni d'amende, et, par quelque aliénation de territoire, subira une légitime atteinte à son « droit (normal) de disposer de lui-même ». Par rapport à ce droit, et dans la mesure équitablement prescrite, il sera juridiquement *forclos*, selon l'heureuse expression de Mgr Landrieux, évêque de Dijon.

L'esprit de charité chrétienne interviendra, d'ailleurs, pour prescrire la modération dans l'usage de la victoire, pour en limiter les conséquences aux résultats politiques ou économiques rigoureusement nécessaires à la restitution de l'ordre et du droit, pour exclure les exigences abusives ou superflues qui causeraient sans nécessité des haines irrémédiables et prépareraient de nouvelles causes de guerre pour l'avenir.

La paix chrétienne est une œuvre de justice, mais non pas une œuvre de vengeance. Elle ne saurait être confondue avec une consécration païenne de tous les caprices orgueilleux et de toutes les convoitises rapaces de la force victorieuse.

III. — Explications complémentaires

A. *Théories contredites par la synthèse catholique.* — Il ne sera pas besoin d'expliquer comment la théorie catholique du droit de paix et de guerre exclut toutes les conceptions du recours à la force des armes où la guerre est considérée comme ayant sa raison d'être en elle-même et sa justification dans la victoire, indépendamment de la justice de la cause. Conceptions qui sont la négation formelle ou équivalente de la sainteté du droit. *La force prime le droit ;* ou encore : *la force engendre le droit,* ou même : *la force manifeste le droit ;* autant de sophismes détestables qui érigent la loi du plus fort en règle suprême des rapports entre les peuples et qui méconnaissent l'essence de la moralité, au point de proposer à la société civile le même idéal qu'à une bande de brigands.

Une autre conception, pourtant moins inadmissible au premier abord, est pareillement interdite aux gouvernants de l'État par les règles théologiques du droit de guerre. C'est la conception qui fait du recours à la force des armes un moyen juridique de dirimer une question litigieuse. Deux nations, par exemple, sont divisées par un grave conflit d'intérêts politiques ou commerciaux. De part et d'autre, le droit est douteux, le différend se prolonge, s'envenime. On ne parvient à tomber d'accord sur aucune solution pacifique. La guerre est alors déclarée, avec cette clause, tacitement acceptée chez les deux adversaires, que la question de droit sera définitivement tranchée par la force des armes au profit du vainqueur. Il n'est pas douteux que cette conception, dérivée du paganisme antique, ait été souvent admise avec une entière bonne foi dans beaucoup de pays chrétiens.

Les théologiens catholiques, avec François de Vitoria et François Suarez, présentent les guerres entreprises d'après ce principe comme des guerres objectivement injustes, et injustes des deux côtés à la fois. C'est que la guerre est, de par sa nature même, essentiellement inapte à trancher une question de bon droit, essentiellement inapte à dirimer une question litigieuse en montrant qui avait raison et qui avait tort. Bien plus, la guerre est tout autre chose qu'une solution inoffensive,

comme pourrait être le tirage au sort ou une partie d'échecs. La guerre déterminera nécessairement des ruines, des violences, l'abondante effusion du sang humain. La guerre est un fléau d'ordre physique et d'ordre moral. Il serait donc insensé, il serait coupable de déchaîner volontairement pareil fléau pour mettre un terme à un mal beaucoup moins grave, tel que l'absence de règlement d'une question de politique internationale dans laquelle les droits en présence sont branlants et douteux. Nul pouvoir humain ne peut honnêtement, licitement, recourir au terrible moyen de la guerre sans y être contraint par un impérieux devoir de justice. Ce principe moral est tenu à bon droit pour évident s'il s'agit de sacrifier une seule vie humaine. Nous ne pensons pas qu'on puisse le tenir pour moins obligatoire ou moins clair s'il s'agit de sacrifier, par la guerre, tant de milliers de vies humaines et de causer le malheur de tant d'innocents.

Quelques docteurs catholiques, avec Molina et Tanner, sans admettre la funeste théorie que nous venons d'exclure, ont cru cependant qu'une guerre pouvait être objectivement juste des deux côtés à la fois. Dans ce cas, le droit de guerre, chez l'un et l'autre belligérant, se rattacherait à la justice commutative et non plus à la justice vindicative. Et voici comment. Par hypothèse, tel État possède des droits authentiques et légitimes sur un territoire qui est, de fait, occupé par une autre puissance. Mais cette autre puissance estime de bonne foi être elle-même en droit authentique et légitime de conserver le territoire. On recourt finalement à la force des armes. L'État qui possède le territoire en litige prétend faire usage du droit de légitime défense et *repousser* une agression injustifiée. La puissance adverse combat pour *recouvrer*, au nom de la justice commutative, la province qui lui appartient, mais non pas pour *châtier*, en vertu de la justice vindicative, un détenteur de mauvaise foi, présentement coupable d'une faute grave. De la sorte, la guerre serait, de part et d'autre, objectivement légitime, comme un procès où chacune des deux parties agirait de bonne foi et où chacune des deux thèses se réclamerait d'apparences sérieuses ou d'arguments plausibles. Cette conception diminuerait le nombre des guerres objectivement injustes et augmenterait le nombre

des belligérants qui combattraient dans des conditions conformes aux exigences du droit.

Néanmoins, l'ensemble des théologiens catholiques paraît avoir écarté ce point de vue et demeure fidèle intégralement à la tradition de François de Vitoria et de François Suarez. Même dans l'hypothèse qui vient d'être décrite, il semble que la guerre ne sera objectivement juste que d'un seul côté. Il faut admettre, en effet, que la puissance qui entendait recouvrer le territoire n'aura pas déclaré la guerre sans avoir tenté, d'abord, de faire aboutir sa revendication par des moyens pacifiques : négociations directes, ou plutôt procédure arbitrale. Si les titres produits par la partie plaignante établissent vraiment que son droit sur la province est authentique et certain, l'autre Etat cesse, par le fait même, d'être détenteur de bonne foi, il est tenu d'obtempérer à une revendication reconnue légitime, ou, tout au moins, de se prêter à une composition équitable. S'il n'y consent pas, il se rend coupable d'une injustice grave, et la guerre qui s'ensuivra sera formellement injuste de son côté. Au contraire, si les titres produits par la partie plaignante ne démontrent chez celle-ci qu'un droit contestable et douteux, le doute devra profiter au possesseur, *melior est conditio possidentis,* et la partie plaignante ne pourra, sans se rendre elle-même coupable d'une injustice grave, déclarer la guerre pour recouvrer par la force le territoire contesté. Dans l'un et l'autre cas, la guerre sera juste de la part de l'un des deux belligérants et objectivement injuste de la part de son adversaire.

La vérité de la doctrine paraît exiger que l'on maintienne le principe de saint Augustin : *Iniquitas partis adversae justa bella ingerit gerenda sapienti ;* principe répété en termes plus catégoriques par saint Thomas : *Requiritur causa justa : ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur.* Ce qui revient à dire, avec François de Vitoria et François Suarez, que toute guerre juste est, objectivement parlant, une mesure de justice vindicative, déterminée par une faute grave de l'adversaire.

B. *La responsabilité des consciences dans une guerre injuste.* — On ne peut méconnaître la complexité des problèmes de droit inter-

national ni l'étrange, la déconcertante diversité d'aspect qu'ils prennent selon qu'ils sont envisagés d'un côté ou de l'autre de chaque frontière. Il ne faut pas nier qu'en bien des cas deux Etats rivaux ont recouru à la force des armes avec la profonde conviction, de part et d'autre, de repousser une provocation injuste, d'obéir à une nécessité impérieuse, d'avoir pour soi le bon sens et le bon droit. Bref, la guerre pourra souvent paraître légitime des deux côtés à la fois, si l'on examine, non plus la valeur objective des motifs de rupture, mais l'estimation subjective, psychologique et morale de chacun des deux adversaires au sujet de la guerre qu'il provoque ou qu'il subit. Cette considération de fait sera d'une haute importance pratique aux yeux du moraliste.

Le cas de conscience sera, d'ailleurs, beaucoup plus difficile à résoudre pour les gouvernants ou les législateurs qui ont le terrible pouvoir de décréter le recours aux armes que pour les officiers et soldats conviés à prendre les armes en vertu de leurs obligations militaires.

Officiers et soldats exécuteront leur consigne, prendront part à la guerre dans l'intention droite d'agir en vue du bien commun et de se dévouer jusqu'au sang pour leur patrie. Officiers et soldats présumeront raisonnablement que les gouvernants qui leur enjoignent de prendre les armes obéissent eux-mêmes à des motifs justifiés, impérieux ; motifs dont l'autorité compétente, surtout en des circonstances aussi redoutables, n'est pas tenue de rendre compte à ses inférieurs. Des cas tout à fait exceptionnels de flagrante et monstrueuse injustice dans la déclaration ou la conduite de la guerre pourront seuls retirer à la conscience du combattant l'excuse subjective de la bonne foi.

Nous parlons de la bonne foi de l'officier ou du soldat dans la participation normale aux opérations militaires ; car la bonne foi pourra devenir impossible et la conscience pourra dicter (quel qu'en soit le risque tragique) le refus catégorique d'obéir, s'il s'agit d'actes de cruauté, d'injustice ou d'immoralité, qui seraient prescrits par une évidente violation des lois de la guerre, du droit international, de la morale publique et privée. Ici, la conscience individuelle de l'officier ou du soldat deviendra *juge beaucoup plus directement responsable*

que dans l'appréciation des causes générales et de la légitimité morale de la guerre elle-même.

Quant aux chefs d'Etat et aux législateurs, ils auront la très grave obligation de conscience de ne jamais provoquer la guerre et de ne jamais se prononcer en faveur de la guerre, tant qu'ils n'auront pas acquis (à tort ou à raison), après mûr examen, la conviction sérieuse et réfléchie que la puissance adverse s'est rendue coupable, contre leur patrie ou les alliés de leur patrie, d'une violation grave et certaine du droit, et que, par l'échec des moyens d'accommodement amiable, la guerre est devenue le seul moyen possible d'en obtenir réparation. C'est la disposition que le Docteur angélique réclame (du belligérant *qui a juste guerre*) sous le nom d'*intention droite.*

Les règles théologiques imposent donc aux hommes d'Etat l'impérieux devoir moral de ne pas se demander uniquement, à l'heure d'engager une guerre, s'ils disposent de forces assez importantes pour avoir la chance de la terminer avec succès, mais de se demander, avec une rigueur plus grande encore, s'ils ont un motif assez grave, assez décisif, pour légitimer devant Dieu cette effroyable extrémité qu'est l'effusion du sang humain par la guerre.

C. *Vertu providentielle de la guerre.* — Toutes les explications doctrinales sur les conditions de la juste guerre ne suppriment pas le problème philosophique posé devant les âmes qui réfléchissent par l'existence même d'un fléau tel que la guerre. C'est l'un des aspects les plus troublants du problème plus général de l'existence du mal physique et moral sur la terre.

Comment le Dieu très bon et très saint laisse-t-il s'accomplir d'aussi affreuses catastrophes ? S'il ne peut les empêcher, où est sa toute-puissance ? Si, pouvant les empêcher, Il les permet néanmoins, où donc est sa sagesse, où donc sa bonté ?

Les philosophes chrétiens répondent à juste titre que, si Dieu permet ici-bas le mal, sous quelque forme et à quelque degré que ce puisse être, Il ne le permet que comme une épreuve miséricordieuse et salutaire, toujours en vue d'un bien d'ordre plus élevé. Qu'il s'agisse des cruautés sanglantes de la guerre, ou qu'il s'agisse de la maladie et

de la mort, de la peste et de la famine, des crimes et des scandales, de chacune des douleurs et de chacune des hontes de la condition présente, toutes ces choses font partie de notre épreuve morale d'ici-bas. Epreuve dont l'amertume constitue précisément la noblesse et la grandeur. Epreuve qui nous oblige à opter entre la raison et les sens, entre le devoir et le caprice, entre le bien et le mal. Epreuve qui pose le sacrifice plus ou moins douloureux, plus ou moins tardif, des biens périssables de la terre pour condition méritoire à la conquête des vrais biens spirituels dont la valeur est impérissable. Epreuve austère et sublime qui, dans l'ascension laborieuse vers l'immortalité, fait monter l'âme humaine par les défilés sombres vers les sommets glorieux : *per angusta ad augusta.*

Sur cette solution philosophique du problème, la doctrine révélée de Dieu projette une lumière plus intense. Les trois dogmes du péché originel, de la Rédemption par le Christ et de la communion des saints aident à mieux discerner à la fois la raison d'être, la vertu méritoire et surnaturelle, le caractère fécond et divin de notre épreuve morale. Le dogme du péché originel nous apprend que les douleurs et les désordres de notre condition présente résultent d'une déchéance primitive, causée par la désobéissance même de l'homme à l'égard de son Créateur et de son Père. Le mystère de la Rédemption nous permet de transfigurer notre épreuve par l'union avec le sacrifice du Calvaire et l'expiation libératrice de nos péchés publics et privés. Le dogme de la communion des saints nous enseigne la réversibilité sur les pécheurs des œuvres saintes accomplies par les justes et l'offrande magnanime des souffrances imméritées des justes pour le salut des coupables. Les catastrophes douloureuses d'ici-bas prennent alors une valeur privilégiée pour aider les âmes croyantes dans la marche vers l'éternelle lumière par la voie royale de la Croix.

Mais ce qui est vrai de chacune des calamités de la vie présente devient plus spécialement vrai de l'effusion du sang humain par la guerre. Quelque criminelles que puissent être, en effet, les passions qui ont rendu nécessaire l'appel à la force des armes et qui trouvent dans la guerre elle-même tant d'occasions détestables de s'assouvir, il ne

faut pas nier que la guerre peut posséder une valeur toute privilégiée d'expiation et souvent aussi de régénération morale et sociale.

Il y a une magnifique part de vérité dans les considérations brillantes, audacieuses et paradoxales que Joseph de Maistre met dans la bouche de son sénateur russe au septième Entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. La guerre atteint, en effet, une horreur tragique, l'épreuve de la guerre prend une extension, se répercute par de lointains et douloureux contrecoups qui n'apparaissent pas au même degré dans les autres calamités publiques. La liberté humaine joue dans la guerre un rôle autrement considérable que dans n'importe quelle catastrophe plus ou moins analogue. La guerre met directement en action des sentiments très nobles, très profonds et très généreux de l'ordre moral ; elle les exalte, les surexcite jusqu'à leur énergie la plus intense.

Voilà pourquoi la guerre crée une atmosphère où l'œuvre de Dieu peut s'accomplir avec une exceptionnelle splendeur ; où la ferveur religieuse peut retrouver toute sa puissante fécondité ; où peuvent s'épanouir, sous l'action intérieure de la grâce divine, les hautes vertus chrétiennes qui sauvent les âmes et transfigurent les peuples.

C'est donc très particulièrement dans la guerre que se réalise l'expiation rédemptrice des fautes commises par les individus et les sociétés. Justes et pécheurs subissent ensemble la cruelle mais sanctifiante épreuve, et la dette plus lourde des coupables est acquittée au centuple par le religieux héroïsme des meilleurs d'entre leurs frères. C'est encore dans la guerre et par la guerre que les nations (si elles savent comprendre et veulent profiter) peuvent recueillir les bienfaits divins d'une providentielle épreuve ; et, grâce à la pratique de l'effort et du sacrifice, grâce à de viriles leçons de sens patriotique et de discipline hiérachique, trouver le secret de leur grandeur et de leur régénération à venir.

La méditation du croyant ne s'égare pas quand elle discerne, au milieu des horreurs tragiques de la guerre, l'exercice de la miséricorde divine et l'accomplissement d'un admirable dessein d'amour.

CHAPITRE III

La Théorie catholique du Droit de Paix

I. — Sanctions internationales du droit

L'existence d'une organisation juridique internationale, postulée par la doctrine morale et les traditions historiques de l'Eglise catholique, demeurera parfaitement illusoire aussi longtemps que n'auront pas été adoptées, avec des garanties efficaces, les *sanctions internationales* du droit des gens.

L'autorité la plus haute qui ait revendiqué cette transformation décisive du droit international est l'autorité du Pontificat romain par le Message historique du 1er août 1917, où le Pape Benoît XV offrait à tous les belligérants sa Médiation diplomatique. Il faut citer les paroles mêmes du Pontife :

> Le point fondamental doit être qu'à la force matérielle des armes soit substituée la force morale du droit : d'où un juste accord de tous pour une réduction simultanée et réciproque des armements, selon des règles et des garanties à établir, dans la mesure nécessaire et suffisante au maintien de l'ordre public en chaque Etat ; puis, en substitution des armées, *l'institution de l'arbitrage*, avec sa haute fonction pacificatrice, *selon des normes à concerter et des sanctions à déterminer*, *contre l'Etat qui refuserait, soit de soumettre les questions internationales à l'arbitrage, soit d'en accepter les décisions.*

Les diverses sanctions concevables sont réductibles à trois espèces distinctes : sanctions morales, économiques et militaires.

Les *sanctions morales* consisteraient dans la flétrissure publique que la juridiction suprême d'arbitrage international infligerait à toute puissance qui aurait gravement violé les prescriptions du droit international et, en particulier, qui aurait fait appel à la force des armes au lieu de recourir à la justice arbitrale ou d'obtempérer à la sentence régulière de la cour d'arbitrage. Les mœurs des pays civilisés pourront donner comme conséquence à cette flétrissure publique certaines exclusions portées dans la vie sociale et mondaine contre les repré-

sentants de l'Etat provocateur, certaines *mises en quarantaine* qui auraient quelque analogie avec l'excommunication ecclésiastique.

Les *sanctions économiques* consisteraient dans la rupture aussi complète que possible des relations commerciales avec les puissances violatrices du droit et condamnées à cette peine par jugement de la cour suprême d'arbitrage. Malgré des infractions considérables et inévitables, par désobéissance avouée ou fraude tolérée, un *blocus* économique, même très imparfait, qu'il soit continental, maritime ou sous-marin, détermine de graves embarras de toute espèce pour le pays qui en est l'objet, surtout quand il s'agit d'une nation en état de guerre et ayant comme telle à opérer au dehors des achats exceptionnels. Si donc l'arrêt de la cour d'arbitrage, traduisant la réprobation morale du monde civilisé contre les puissances violatrices de la paix et du droit, détermine contre elles un certain *boycottage* économique, réduit (s'il ne tarit pas totalement) leurs importations et leurs exportations dans un pareil moment, la sanction économique deviendra redoutable. A côté des risques ordinaires de la guerre, les Etats qui auront contrevenu aux règles de l'arbitrage devront, en outre, subir un dommage sensible d'ordre matériel, touchant à leur bourse et à leur ravitaillement.

Le dommage pourra quelquefois atteindre les proportions d'une catastrophe. La perspective de ce péril supplémentaire rendra moins enviable le recours injustifié à la force des armes. Grâce à une sanction effective sur le terrain économique, une garantie sérieuse, parfois même une garantie très puissante, aura été donnée au règlement pacifique des conflits entre Etats rivaux. Un progrès authentique aura été réalisé par le droit international.

Après les sanctions économiques, les *sanctions militaires*. La cour suprême d'arbitrage aurait le droit de requérir juridiquement l'intervention armée de certains Etats non encore mêlés au litige pour précipiter la défaite de la puissance qui aurait déchaîné la guerre en contrevenant aux obligations du droit international. Ce serait alors une sorte d'exécution par autorité de justice. L'homme d'épée deviendrait alors (dans toute la force du terme) *ministre de Dieu pour le bien, ministre de Dieu pour tirer vengeance de celui qui fait le mal.*

Dans l'hypothèse d'une réduction générale et proportionnelle des armements, opérée sous le contrôle rigoureux des commissions internationales, la guerre à prévoir n'aurait pas les extensions formidables et désastreuses de celle qui vient de bouleverser le genre humain tout entier. Les forces militaires de chaque nation seraient exactement limitées à une fraction déterminée de ce qu'elles étaient sur le pied de paix à la veille de la grande guerre de 1914 : et cette diminution considérable des effectifs, accomplie partout à la fois, selon une proportion et une méthode identiques, permettrait de libérer désormais les peuples contemporains de la charge exorbitante du service militaire obligatoire universel et de la charge non moins exorbitante et ruineuse de nos budgets militaires en temps de *paix armée* (sans parler de ceux du temps de guerre). Les effectifs à prévoir pour l'application éventuelle des sanctions militaires du droit international ne seraient donc pas analogues à ceux de la mobilisation géante que le monde vient de subir, mais nous ramèneraient probablement à ceux des armées européennes du XVIIe et du XVIIIe siècle.

Quoi qu'il en soit des effectifs de l'avenir, l'institution juridique de sanctions militaires comporterait, pour certaines puissances, l'obligation de prendre part à la guerre, uniquement pour obéir à la cour d'arbitrage et pour sauvegarder le droit international. Ce serait la consécration inattendue, mais péremptoire, de l'enseignement doctrinal de Pie IX, réprouvant, dans l'allocution consistoriale *Novos et ante*, du 28 septembre 1860, et dans la proposition soixante-deuxième du *Syllabus*, le principe (alors sacro-saint) de *non-intervention*. Le nouveau droit public de l'Europe et du monde comporterait, au contraire, le *devoir d'intervention*.

Cette menace d'intervention armée de plusieurs puissances non mêlées au litige, qui, sur requête de la juridiction internationale, viendraient combattre les puissances violatrices du droit et précipiter leur défaite, pourra faire reculer les gouvernements et les peuples qui seraient portés à tenter quelque entreprise injuste contre le bien d'autrui et contre la paix du monde. Dans la tendance réfléchie des Etats contemporains à envisager favorablement de telles perspectives,

on doit saluer un noble espoir de progrès pour le droit international, en conformité avec la morale chrétienne et les traditions catholiques.

Néanmoins, ne tombons pas dans l'illusion enfantine de ceux qui croiraient à la certitude de la paix universelle et perpétuelle parce que tous les Etats du monde auraient promulgué la sauvegarde du droit international, un système cohérent de sanctions morales, économiques ou militaires. Du fait que le Code pénal serait magistralement rédigé ou que la police et la gendarmerie seraient supérieurement organisées, on aurait quelque naïveté à conclure que, désormais, il ne pourrait plus jamais se commettre, et même se commettre impunément, ni vol ni assassinat. Les passions humaines seront toujours les passions humaines. Dans l'ordre international plus encore que dans le gouvernement intérieur de chaque pays, les sanctions du droit demeureront, en bien des cas, inopérantes et seront appliquées d'une manière plus ou moins gravement défectueuse.

Les *sanctions morales*, nonobstant leur incontestable valeur, n'arrêteront pas toujours une grande puissance belliqueuse qui veut à tout prix déclarer la guerre et qui se croit assez forte pour réussir dans son injuste entreprise. Bien plus, si l'injustice vient à obtenir l'immorale consécration du succès, l'opinion d'une grande partie des hommes et des peuples applaudira au succès et ne manquera pas de donner un tout autre nom à l'injustice triomphante.

Les *sanctions économiques* seront excellentes, pourvu que leur application soit sérieuse et générale. Or, il est à craindre qu'elles soient souvent l'objet de contraventions désastreuses. Il existe aujourd'hui entre les peuples une si étroite solidarité dans le domaine économique que la cessation des rapports commerciaux avec un Etat dont on est le client ou le fournisseur (pour des échanges importants) constituera, en bien des cas, un dommage matériel et financier non moins nuisible à la puissance qui rompt les rapports qu'à l'Etat provocateur que l'on voudrait punir. Ce sera donc réclamer un bien gros sacrifice, au nom de la justice internationale, que de notifier aux Etats fournisseurs et clients notables de la puissance violatrice du droit, l'obligation juridique de cesser leurs importations commerciales chez les ressortissants

de cette puissance et d'arrêter par des mesures prohibitives l'exportation des produits agricoles et industriels de la nation frappée d'interdit. L'arrêt de la cour d'arbitrage qui édicterait pareille mesure ne se heurterait-il pas à la désobéissance formelle, ou simplement au mauvais vouloir de plusieurs d'entre les gouvernements qui auraient à en urger le plus sérieusement l'exécution ? La fraude, tolérée ou encouragée avec plus ou moins d'effronterie, ne risquera-t-elle pas de rendre illusoire l'application, si juste et si désirable, des sanctions économiques de l'ordre international ?

Et que dire des *sanctions militaires ?* Plus encore que pour les sanctions économiques, on peut se demander si elles ne supposent pas, chez les gouvernants de la cité temporelle, un zèle bien pur et bien généreux pour la sainteté du droit. Certains exemples récents n'encourageraient qu'à demi l'espérance de voir les Etats du monde contemporain se transformer en chevaliers de la première Croisade.

Il est vrai que plusieurs grandes puissances du Nouveau monde sont entrées en guerre contre l'Allemagne, durant l'année 1917, avec la préoccupation dominante de faire triompher les principes de la justice et les règles du droit international. Toutefois, aucune des interventions armées dont nous parlons ne se serait vraisemblablement produite si les Etats-Unis et autres Républiques des deux Amériques n'avaient subi de lourdes pertes matérielles par le fait de la guerre sous-marine, n'avaient eu à venger la mort d'un grand nombre de leurs nationaux, n'avaient été bafoués dans leur honneur national par l'attitude de l'Allemagne devant leurs protestations énergiques et réitérées. Ces puissances entrèrent en guerre après avoir été cruellement provoquées.

Le régime des sanctions internationales exigerait cependant que chacun d'entre les Etats fût disposé à intervenir par les armes quand bien même il n'aurait été victime lui-même d'aucun dommage ni d'aucune offense. La suprême juridiction internationale devrait pouvoir obtenir de chaque puissance dont l'intervention semblerait requise par le bien commun qu'elle acceptât de courir les risques, toujours onéreux, toujours redoutables, de la guerre sur terre ou sur mer, pour défendre

et restaurer le droit. A en juger par ce que nous apprend l'histoire et par les événements politiques et internationaux du temps présent, pareille chevalerie ne peut être attendue avec certitude, et dans la généralité des cas, de la part des gouvernements de ce monde : ils ont coutume de s'inspirer, avec un moins transcendant idéalisme, des calculs utilitaires de l'égoïsme sacré. Aussi, l'efficacité des sanctions militaires du droit international nous paraît-elle, non pas purement et simplement irréelle, mais quelque peu problématique.

Rien n'autorise à prédire le retour de l'âge d'or et à croire que les hommes de demain vont être essentiellement différents de ceux d'hier, essentiellement meilleurs. Les poètes seuls ont le droit de s'écrier :

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.

Les mêmes passions profondes du cœur humain font qu'à toutes les époques les conditions morales de notre épreuve terrestre demeurent substantiellement identiques, mais à des degrés divers, tant pour les sociétés que pour les individus. Ce n'est pas en ce monde que sera jamais réalisée la paix universelle et perpétuelle.

Et pourtant, il faut multiplier, avec méthode et persévérance, les garanties du droit international. Il faut rendre aussi sérieuses que possible les sanctions morales, économiques, militaires du droit des gens. Elles pourront avoir leur efficacité au moins partielle : efficacité répressive en certains cas, efficacité préventive en d'autres cas. Ce sera déjà un résultat d'une grande valeur pour le maintien de la paix en ce monde et la sauvegarde de la justice chrétienne parmi les peuples.

Jamais on ne libérera le genre humain de la mort et de la maladie. Personne n'aura le droit d'en conclure qu'on doive regarder comme impossible ou inutile toute espèce de progrès de la médecine et de la chirurgie.

II. — Rôle international de la Papauté

Pour procurer à l'ordre juridique international, que menacent tant de périls, une garantie de durable stabilité, il faut lui donner une haute et souveraine consécration d'ordre moral et religieux dans la conscience des peuples.

On peut et on doit faire pénétrer de plus en plus profondément dans les idées, dans les mœurs, dans les préoccupations générales du monde contemporain le principe du règlement pacifique et arbitral des conflits entre les puissances, la notion, l'estime, le respect des règles du droit des gens, avec leurs lois et sanctions internationales. On doit faire régner, dans les rapports mutuels des peuples, les préceptes de la morale divine, avec l'esprit de justice et de charité. On n'opposera évidemment pas, de la sorte, une barrière infranchissable aux entreprises audacieuses et injustes, dont la possibilité (même après la réduction générale et proportionnelle des armements) réclamera toujours que les nations restent en mesure de repousser la force par la force et de mettre la force au service du droit. Mais on pourra, faute de mieux, créer un état d'esprit, une ambiance, une atmosphère, qui favorise l'œuvre de la Société des Nations, et qui rende pratiquement plus difficiles, plus rares, plus dommageables à leurs propres auteurs les violations graves de la loi des nations.

Or, pour parvenir à un tel résultat, le concours du Pontife de Rome est le plus enviable et le plus indispensable de tous.

Plus que personne au monde, le Pape est désigné pour être le messager, l'arbitre, le législateur de la paix et du droit parmi les nations. Il a pour mission religieuse d'être le Pasteur universel des âmes. Il garde le dépôt de la doctrine évangélique de paix, de justice et de charité. Les écoles théologiques dont il est le suprême docteur, donnent, depuis de longs siècles, un enseignement lumineux, cohérent, sur le droit de paix et de guerre. Les institutions du catholicisme lui permettent d'agir profondément sur la formation morale et intellectuelle, sociale et spirituelle, de plus de deux cents millions de

consciences humaines. A travers les siècles, le nom de la Papauté romaine demeure associé, dans l'ordre du règlement arbitral des conflits entre les peuples, dans l'ordre même de l'organisation juridique internationale, à l'effort le plus magnifique et le moins inefficace qu'ait enregistré l'histoire.

En même temps que sa juridiction spirituelle, le Pontife de Rome possède une souveraineté temporelle, non plus *territoriale*, mais *personnelle*, qui, aujourd'hui même, est diplomatiquement et authentiquement reconnue en droit international. Dépouillée de son pouvoir temporel, la Papauté n'est plus un *État*, au sens que l'on attache à ce terme dans la terminologie actuelle du droit public ; mais elle demeure indubitablement une *Puissance* indépendante et souveraine. A ce titre, il est normal que les représentants diplomatiques du Pape viennent siéger dans les assemblées internationales où délibèrent les représentants diplomatiques de toutes les puissances contemporaines : surtout lorsque, comme dans la Société des Nations et la Cour suprême de justice et d'arbitrage international, l'objet de ces institutions est de garantir la paix dans la justice entre les nations. Objet tout particulièrement en rapport avec la mission distinctive, le rôle historique et les préoccupations constantes du Souverain Pontificat romain.

Non seulement le Pape commande à plusieurs millions de sujets spirituels dans chacun des États du monde entier, mais il n'est inféodé à aucun système d'alliances, à aucune combinaison politique, diplomatique ou économique. Il n'est étranger nulle part. En tous pays, les catholiques le reconnaissent pour leur Pasteur, leur Docteur et leur Père, tandis que les non-catholiques d'intelligence droite saluent dans sa personne une puissance morale dont l'autorité sans égale ici-bas, est digne d'égards, de respect, voire de vénération.

Peut-on contester de bonne foi que le Pape soit, plus que personne, à sa juste place dans les assises diplomatiques et judiciaires de la Société des Nations ?

Imaginons que Léon XIII ait été représenté à la première conférence de La Haye en 1899 et Pie X à la deuxième en 1907. Les règles tutélaires du droit international, telles qu'elles furent alors

promulguées, auraient bénéficié du prestige moral et sacré que leur eût garanti la collaboration, l'adhésion personnelle du Pontife de Rome. Les articles essentiels des conventions de 1899 et de 1907, concordant parfaitement avec les règles théologiques du droit de paix et de guerre, auraient été vraisemblablement promulgués, synthétisés, commentés, à titre de normes obligatoires de la morale des nations, dans quelque document pontifical adressé à l'Église universelle. Les mêmes principes de la morale et du droit auraient été, en chaque pays du monde, inculqués à des millions de consciences croyantes par la prédication ecclésiastique, par l'enseignement théologique et catéchétique. C'est ainsi que l'ont été, depuis trente ans, les applications les plus importantes des doctrines traditionnelles sur la justice et la charité aux problèmes actuels du capital et du travail. Personne ne contestera que cette intervention de la Papauté dans le domaine social ait introduit, au milieu des redoutables péripéties de la guerre des classes, un puissant élément de pacification en vue du règlement équitable des questions ouvrières. Entre les nations rivales, de même qu'entre les classes sociales en conflit, le Pape doit apparaître comme le docteur des droits et devoirs de tous, le médiateur auguste de la paix de Dieu.

En matière de morale internationale, l'attitude adoptée par la Papauté romaine n'aurait probablement pas été sans provoquer, comme dans d'autres domaines, l'émulation des Églises dissidentes et des groupements non chrétiens. De la sorte, il y aurait eu des hautes influences religieuses, intellectuelles et sociales qui, partout à la fois, se seraient exercées le plus énergiquement possible, à faire connaître, comprendre, respecter et obéir le Code nouveau et contractuel de la loi des nations.

Il n'est donc pas chimérique de croire que la collaboration de Léon XIII et de Pie X aux deux conférences de La Haye aurait contribué, directement et indirectement, à rendre plus auguste et plus efficace cette grande œuvre de pacification fondée sur le droit. Il est bon de rappeler que le grand jurisconsulte Louis Renault fit libeller, à La Haye, le protocole du règlement pacifique des conflits internationaux de manière à rendre possible la collaboration ultérieure du Saint-

Siège aux travaux de la cour permanente d'arbitrage international. A la formule qui prévoyait uniquement la convocation et l'admission des *États*, il fit intentionnellement substituer le terme de *Puissances*, parce que, depuis la chute du pouvoir temporel, la *Papauté* n'est plus un *État*, mais demeure indubitablement une *Puissance*.

Pour les mêmes motifs, nous considérons comme indispensable la participation du Saint-Siège à l'œuvre actuelle de la Société des Nations. Durant la grande guerre, Benoit XV a été l'apôtre infatigable et désintéressé de la paix, de la justice et de la charité entre les peuples en armes. Il a réalisé avec un incontestable succès un admirable effort pour atténuer partout les horreurs de la catastrophe en faveur des blessés, des prisonniers, des détenus civils, des populations envahies, des régions dévastées. Dans son message pacificateur du mois d'août 1917, il a solennellement formulé (avec plus de précision que ne l'avait encore fait le président Wilson) les principes essentiels de l'organisation juridique internationale, notamment le principe de l'arbitrage obligatoire, le principe des sanctions internationales, le principe de la réduction générale et proportionnelle des armements : bref, chacun des articles fondamentaux que les négociateurs du traité de Versailles devaient promulguer un peu plus tard dans le Pacte (assez médiocrement libellé) de la Société des Nations.

La collaboration effective de la Papauté romaine pourra donner aux nouvelles institutions juridiques de l'organisation naissante (et combien fragile !) quelque chose de l'autorité morale, du prestige et de la solidité qui leur seront absolument nécessaires et que nulle autre consécration ne suffirait à leur garantir.

La société contemporaine posséderait-elle et connaîtrait-elle trop de forces morales et sociales qui militent en faveur de l'ordre, de la justice, de la charité, du respect loyal de tous les droits ? Pourquoi la plus haute puissance morale et religieuse du monde entier, la messagère traditionnelle de la paix de Dieu, serait-elle la seule que l'on ne convierait pas ?

III. — Conclusion

L'organisation juridique qui assurera par des lois et des sanctions internationales une garantie meilleure du maintien de la paix entre les divers peuples du monde a besoin d'être protégée contre les causes profondes qui tendront sans cesse à énerver son ressort et à désagréger ses institutions.

Il ne faut pas renouveler l'expérience du *Concert européen* depuis 1830, organe dépourvu de tout principe de direction, appareil enregistreur de solutions contradictoires, ni même du *Directoire européen* de la Sainte-Alliance, qui avait tiré toute sa solidité d'une coalition politique et guerrière et qui se disloqua peu à peu, lorsque les intérêts divergents s'affirmèrent entre les confédérés de la veille, après le danger disparu.

Il ne faut pas davantage faire du principe de l'*Équilibre des Puissances* la loi unique ou suprême de l'ordre international : ce qui serait commettre un sophisme désastreux.

Par contre, on ne devra jamais oublier la part de vérité que contient non pas le *principe*, mais la *politique* de l'équilibre. La balance ou l'equilibre des forces rivales est une « recette politique » fondée sur l'expérience, une considération raisonnable et prévoyante dont il serait téméraire de ne pas tenir compte. Un bon statut territorial est nécessaire pour mettre les puissances provocatrices dans la salutaire impuissance de troubler, selon leurs caprices de domination, la paix de l'Europe et du monde. Un certain équilibre maintenu entre les principaux États peut contribuer à rendre moins fragile l'organisation juridique internationale.

Mais cette légitime considération de l'équilibre devra toujours être coordonnée à d'autres considérations non moins nécessaires, subordonnée à des principes d'ordre plus élevé.

Sans trouver jamais de formule simple et adéquate qui résolve toutes les complexités du réel, il faudra faire droit aux « justes aspirations des peuples », tenir compte des *nationalités* renaissantes, comme

aussi des *traditions* reconnues salutaires et légitimement consacrées par l'histoire. Toutes choses dont la synthèse réclame un grand effort mutuel de conciliation et d'équité. C'est le domaine des compromis, réclamés par l'intérêt général, et où s'exerce l'art diplomatique des grands négociateurs.

On aura surtout le devoir de conduire les tractations internationales d'après les règles imprescriptibles de la morale publique, telles notamment que la fidélité aux engagements, l'observation des contrats, le respect sincère du bien et du droit d'autrui : en un mot, le sens de la justice et de l'équité. Règle supérieure dont Dieu même doit être reconnu comme l'auteur et le garant suprême. Dans l'ordre international non moins que dans les autres domaines de l'activité morale, une même vérité suprême s'imposera au genre humain : *Si le Seigneur ne bâtit pas la maison, ceux-là travaillent en vain qui prétendent la construire.*

Quant à l'organisation juridique internationale, qui porte maintenant le nom de Société des Nations, sa tâche sera de découvrir les voies et moyens d'une *réduction générale et proportionnelle des armements*, pour libérer les peuples contemporains du poids exorbitant des charges militaires, sans que cette réforme salutaire aboutisse à aucune duperie périlleuse.

La Société des Nations devra travailler à rendre effective et viable la procédure des sanctions morales, des sanctions économiques, des sanctions militaires, qui protégeront, contre de coupables entreprises (toujours possibles), la paix des peuples et le droit de chacun. Dans ce domaine des *sanctions internationales*, tout est encore à étudier et à organiser. De là dépendra la valeur pratique du nouvel édifice.

Il est indispensable que la *collaboration de la Papauté romaine* apporte aux lois et sanctions internationales une garantie dont rien ne saurait compenser l'absence ; garantie fondée sur le prestige moral et religieux que pareil patronage vaudrait à l'œuvre de la Société des Nations devant des centaines de millions de consciences humaines.

Selon les enseignements que suggère l'exemple mémorable de la

Chrétienté du Moyen Age, mais avec les adaptations que requiert l'état moral et social du monde contemporain :

une organisation juridique internationale,

de caractère contractuel,

comportant l'arbitrage obligatoire,

avec sanctions morales, économiques et militaires,

accomplissant son œuvre avec le concours maternel de l'Eglise romaine,

tel serait le couronnement suprême de la doctrine catholique sur les devoirs mutuels des nations

et sur l'unité fondamentale du genre humain.

Le Code qui décrira et sauvegardera les droits et les devoirs de tous les peuples du monde, enfants d'un même Père céleste, tenus aux mêmes règles efficaces de paix, de justice et de charité chrétienne, constituera le *Droit international chrétien*.

TABLE DES MATIÈRES

IX

EUGÈNE DUTHOIT

UN SOCIOLOGUE CATHOLIQUE
HENRI LORIN

UN SOCIOLOGUE CATHOLIQUE
HENRI LORIN

PAR

EUGÈNE DUTHOIT
Professeur à l'Université catholique de Lille
Président de la Commission générale des Semaines sociales de France *)

Au moment où je commence à vous entretenir d'un homme auquel m'unissaient les liens de la plus étroite amitié, je serais tenté de reprendre, sous une autre forme, un mot que le marquis de la Tour du Pin disait un jour au comte Albert de Mun : ceci va être l'histoire abrégée d'une partie de ce que j'ai le plus aimé.

L'homme dont je dois vous parler n'est pas de ceux que la foule a connus. Aucun mandat politique n'a attiré sur lui l'attention : il s'est contenté d'être, par vocation sociale, conseiller municipal de la petite ville d'Ile-de France où il passait l'été.

Son œuvre de penseur, d'écrivain, considérable pourtant, originale et forte, est ignorée de beaucoup de ceux qui, par profession ou par goût, s'occupent de questions sociales.

Car elle est restée à l'état fragmentaire dans les Revues savantes que sa collaboration a honorées, et surtout dans la riche collection des *Semaines Sociales de France.* Le temps lui a manqué pour assembler

*) Conférence faite à l'Institut Supérieur de Philosophie le 15 décembre 1919.

lui-même en une magnifique synthèse l'œuvre laborieuse de sa vie : à 57 ans, nous le perdions, au moment où se déchaînait à travers le monde la tourmente de la grande guerre, que sa perspicacité avait pressentie de longue date.

Mais l'influence d'un homme ne se mesure pas au nombre de ceux qui acclament son nom ou citent ses écrits, mais bien plutôt à la qualité, au rendement, à la diversité des âmes sur lesquelles elle s'est exercée. Peu d'hommes ont eu, en ce sens, plus d'influence sur leurs contemporains qu'Henri Lorin. Il a réuni dans sa personne les dons qui assurent le mieux l'influence intellectuelle, qui font d'un penseur un excitateur de pensée chez les autres : la vigueur d'esprit, la puissance de la logique, la fermeté des convictions, la hardiesse des vues, et, avec tout cela, un je ne sais quoi d'enthousiaste, de chaleureux, de sainement optimiste, qui soulève l'âme tout entière.

Lorin n'a pas été à proprement parler professeur, bien qu'il ait enseigné par intermittences, surtout aux *Semaines Sociales de France*, qu'on a appelées non sans raison une Université itinérante : il y occupa neuf fois la première chaire.

Le lieu où il a surtout enseigné c'est sa propre maison, celle de la ville et celle des champs, c'est son cabinet de travail. Nul mieux que lui n'a compris qu'une seule âme c'est souvent un immense auditoire. Il excellait à communiquer la flamme de sa pensée, soit en tête-à-tête, soit dans le cercle d'amis que son salon assemblait presque chaque jour. Sa pensée se dépouillait alors du vêtement un peu abstrait dont ses écrits demeurent chargés ; elle était vive, ardente, incisive. Elle déterminait chez les auditeurs de ces retours sur soi-même ou bien de ces orientations qui sont souvent les points de départ providentiels de vocations intellectuelles ou sociales.

Nul n'a pratiqué mieux l'hospitalité, au sens plein du mot. Sa maison était ouverte, non seulement aux amis de toujours, aux hommes de valeur que la vie rapprochait de lui, aux notabilités de l'étranger, mais aux jeunes, qui cherchaient leur voie. Et il s'ingéniait avec tact, par des rencontres heureuses, par des rapprochements opportuns, à servir la cause de la vérité.

Sa vie fut tout entière un apostolat intellectuel et social. Nul n'a réalisé plus généreusement, avec plus de désintéressement le don de soi. Car chez lui le penseur est doublé d'un fidèle, qui, constamment préoccupé des problèmes les plus ardus, n'a point connu les défaillances et les angoisses du doute et s'est élevé constamment vers les hauteurs joyeuses de la certitude. Avec Péguy, qu'il a connu et encouragé comme tant d'autres, aux heures difficiles, il proclamait les joies de croire. Un fidèle! Comme il aimait ce qualificatif! Penser et être fidèle de l'Eglise catholique, pour lui c'est tout un. Il pense en fidèle, et le fidèle qui est en lui ne se croit jamais dispensé de penser; il estime qu'il doit prendre conscience, par une étude chaque jour plus profonde, de tout ce qu'impliquent, de tout ce que commandent, dans la vie sociale, les principes du catholicisme : et c'est là, peut-on dire, la seule, mais aussi l'inépuisable matière de son enseignement. *Credidi propter quod locutus sum.*

Henri Lorin naquit à Paris, vers le milieu du dix-neuvième siècle, en 1857, d'une vieille famille de haute bourgeoisie parisienne. Il était, comme les Cochin par exemple, alliés du reste à sa propre famille, du petit nombre de ces Parisiens de Paris, si cultivés, si nourris d'esprit français, si fidèles aux traditions religieuses de notre pays et de sa capitale, qui pouvaient dire : « Les tours de Notre-Dame sont le clocher de mon village ».

Son père, notaire à Paris, à l'ombre de l'église Saint-Germain l'Auxerrois, avait deux maisons de campagne : l'une dans le quartier de Paris qui était encore vers 1860, le faubourg du Roule, au point exact où la rue du Faubourg Saint-Honoré traverse maintenant le boulevard Haussmann, l'autre, à dix lieues de Paris, à Maule, en Seine-et-Oise.

Si je cite ces détails géographiques c'est que là, soit dans l'hôtel familial de la rue du Faubourg Saint-Honoré, l'hiver, soit à Maule, l'été, s'est écoulée la plus grande partie de la vie d'Henri Lorin. C'est dans ces deux cadres que nous l'avons connu. Et qui dénombrera les hommes d'Etat, les hommes d'Eglise, les hommes de science, qui ont passé par ces deux maisons, où auraient pu se rencontrer par exemple votre glorieux cardinal, primat de Belgique, et l'archevêque de Saint-Paul au

Minnesota, Mgr Ireland, ou peut-être le précurseur de la Yougo-Slavie, Mgr Strossmayer ; ou bien encore, le professeur Toniolo, ce prince de la sociologie catholique en Italie, et ce grand visionnaire de la lointaine Russie, Vladimir Soloviev.

Henri Lorin naquit d'une famille « ultramontaine », comme on disait alors, qui lisait de Maistre, Balmès, Donoso Cortès. Les préférences des siens étaient pour les idées que défendaient alors en France, sous Pie IX, à l'encontre du libéralisme, et en conformité des directions de Rome, le cardinal Pie, dom Guéranger, Louis Veuillot, Emile Keller. Il fut élevé dans le culte de l'Eglise et de son chef visible, comme il l'a dit lui-même, « à l'Ecole du Syllabus, de l'Encyclique *Quanta Cura*, du Concile du Vatican ». Toute sa vie, Lorin garda, comme un trait distinctif, cet attachement à la pure vérité : même il étendit au libéralisme économique l'opposition très nette que certains, sans aller jusqu'aux conséquences logiques de leurs principes, professaient seulement contre le libéralisme religieux ou politique, et non contre cette liberté du travail, que Lacordaire avait justement qualifiée d'oppressive.

Henri Lorin, d'ailleurs, se garda bien d'appliquer aux personnes l'exclusion qu'il opposait fermement, dans l'ordre de la pensée, à tout ce qui pouvait diminuer des principes, séparer les ordres d'activité, dresser des cloisons étanches entre les certitudes de l'esprit et la conduite de la vie. Homme d'unité, fils soumis entre tous de l'Eglise romaine, il n'était pas pour cela moins accueillant pour les personnes : il se plaisait au contraire à réunir des hommes venus d'horizons différents et qui, parfois, étaient très éloignés de sa foi. Car son amour de l'Eglise s'étendait, comme il convenait, à tous ceux dont on pouvait dire qu'ils appartenaient à l'âme de l'Eglise. La fermeté de ses principes, unie à une bonté qui s'exhalait comme naturellement de sa personne, lui gagnait la confiance d'hommes qui étaient loin de partager toutes ses idées, mais que savaient conquérir la loyauté et la vigueur de son esprit. Si l'on excepte une partie de la bourgeoisie libérale, qui s'effrayait des hardiesses courageuses de sa pensée, son influence a été profonde sur les milieux les plus divers. Et encore n'a-t-il éveillé de défiances que parmi les hommes de sa génération ; les jeunes lui faisaient crédit,

car ils voyaient chaque jour davantage à quel point les faits lui donnaient raison.

Incapable d'aimer ou de détester à demi, Henri Lorin marquait fortement ses préférences intellectuelles et ses affinités spirituelles. Jusque parmi les personnages de l'Evangile, en qui son âme, méditatrice du livre divin, avait poussé très loin les investigations, il avait des prédilections, réservées aux fidèles, aux agissants, aux humbles, aux optimistes : tels les mages, saint Pierre, le lépreux reconnaissant, la Chananéenne, le publicain en prière, Marthe, dont l'activité lui plaisait, et, par-dessus tout, la sainte Vierge. En revanche il avait des indignations contre les Pharisiens, contre le frère de l'enfant prodigue, jaloux de l'accueil fait à celui-ci, contre la cupidité de Judas, source première de son crime.

Cette connaissance intime de l'Evangile remontait au temps de sa prime jeunesse. Déjà son père, par une forte éducation familiale, l'avait préparé à soutenir virilement la contradiction. Tout ultramontain qu'il fût, c'est au lycée qu'il voulut que son fils préparât le concours de l'Ecole Polytechnique. Ce père était large dans les lectures qu'il permettait au jeune Henri, mais, chose notable et qui peint un caractère, il lui défendit Jules Verne, parce que cet auteur, si riche d'imagination, nie par prétérition, dans ses voyages à travers le monde, le dogme de la Providence.

Très jeune encore, Henri fut conduit à Rome par son père et, sous Pie IX, commença la longue série de ses voyages *ad limina*. Car il connut, aima, servit quatre Papes. Il n'était pas de ceux qui sont seulement romains par intermittences, qui volontiers se proclament intégristes sous un pontificat, sauf à se jeter dans quelque opposition frondeuse sous le pontificat suivant. Il suivit avec la même obéissance allègre Pie IX, Léon XIII, Pie X, Benoît XV. Si des liens particuliers l'unirent à Léon XIII et à son illustre secrétaire d'Etat, le cardinal Rampolla, si ces liens constituèrent, aux jours mémorables de l'Encyclique sur la condition des ouvriers, une sorte de collaboration, Henri Lorin ne fut ni moins assidu au Vatican, ni moins filial envers la personne du Saint-Père, ni moins prompt, au prix parfois de certains

sacrifices, à suivre jusqu'aux désirs du Pape, quand celui-ci s'appela Pie X. Enfin, quand au milieu de la tempête qui grondait sur l'Europe, Benoît XV monta sur le siège de Pierre, Lorin courut, en dépit des difficultés du voyage, se jeter à ses pieds, renouveler ses serments de fidélité, crier l'angoisse de son âme, et c'est au retour de ce voyage, où l'accueil et la personne du Pape l'enthousiasmèrent, qu'il tomba pour ne plus se relever.

A vingt ans, Lorin était entré à l'Ecole Polytechnique. A l'enseignement des hautes mathématiques, sa vigoureuse intelligence dut en partie les dons d'analyse et de dialectique, la faculté si souple en même temps que si ferme de déduction, qu'il déploya plus tard dans ses études de sociologie.

La carrière des armes que suivaient alors beaucoup de jeunes gens de son âge et de sa condition ne répondait pas à ses goûts; encore moins le notariat paternel. Très fortuné, il pouvait s'offrir, ou plutôt offrir à la société et à l'Eglise, le plus beau des luxes : celui d'être toute sa vie un *étudiant*, au sens précis de ce beau mot, c'est-à-dire un chercheur, un savant, un « penseur » en même temps qu'un « bien pensant ». A sa sortie de Polytechnique, c'est par de longs voyages qu'il s'accoutuma à lire dans le grand livre du monde. Il poussa jusqu'au Thibet son ardeur passionnée de connaître, par l'observation directe, les civilisations anciennes et modernes.

Au retour, une grande entreprise française, de pensée et d'inspiration catholique, le saisit tout entier : l'Œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers. Elle était née, au lendemain de la guerre de 1870-71, sous l'impulsion de deux hommes, deux officiers, le comte Albert de Mun et le marquis de la Tour du Pin, qui, pendant le siège de Metz et en captivité chez l'ennemi, avaient médité sur la cause profonde de nos malheurs et avaient juré de travailler de toutes leurs forces, par la réforme des mœurs et des institutions sociales, à la régénération française. L'Œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers appelait à elle des vocations sociales : Henri Lorin fut une de celles-là. On se tromperait, si l'on regardait l'Œuvre des Cercles seulement comme un

échange de relations entre des hommes et des classes sociales qui auparavant s'ignoraient, si l'on ne voyait en elle qu'un centre de rapprochement ou un foyer d'apostolat : elle fut une œuvre, certes, mais autre chose et plus, un effort de pensée, une doctrine, dont les retentissements ont été profonds et lointains.

Les fondateurs avaient institué un Conseil des Etudes, qui montra dès les premières années une grande activité et émit, après mûres délibérations, des *avis*, véritable synthèse sociale ou, si l'on veut, préface théorique d'un Code du travail. Uni bientôt d'une solide amitié avec ses aînés, de Mun et La Tour du Pin, Lorin participa vigoureusement aux études communes, et c'est dans les rangs de l'Œuvre, qui groupait un certain nombre de femmes d'élite, que la Providence lui fit rencontrer celle qui devait être, mais trop peu de temps, la noble compagne de sa vie.

C'est comme collaborateur de l'Œuvre des Cercles que Lorin s'est définitivement formé au travail sociologique et qu'il a puisé, à longs traits, aux sources qui devaient, jusqu'à son dernier soir, abreuver sa pensée. Est-il besoin de dire qu'il remonta bien au delà des économistes des deux derniers siècles et des sociologues contemporains ? Comment son esprit, nourri déjà de la moelle du catholicisme, aurait-il pu se contenter de méthodes et de systèmes entachés précisément de ce séparatisme dont il avait horreur, issus d'un morcellement de la pensée qui répugnait absolument à son tempérament intellectuel ? Il voulut prendre un contact direct avec les Saintes Ecritures, avec toute la collection des Pères, qu'il lut, la plume à la main, dans Migne, avec les écrits des théologiens, et en particulier avec saint Thomas. Les tomes de la *Somme* furent ses livres de chevet. L'histoire de l'Eglise, les décrétales et les autres actes du Pontificat romain lui furent familiers. Travail immense qu'il accomplit avec une ténacité jamais lassée, car il voulait — ce fut comme la consigne de toute sa vie — bien se pénétrer de tout ce que le catholicisme postule dans l'ordre social. En même temps, il observe et suit de très près, au jour le jour, les faits sociaux de son temps dans les Deux Mondes : notamment, il observe avec une attention passionnée le mouvement

syndical, où il voit, en même temps qu'une réaction contre la rupture imprévoyante des liens corporatifs, les premiers éléments d'une réorganisation professionnelle adaptée à la vie démocratique du temps présent.

Henri Lorin ne s'est décidé que tardivement à écrire, et surtout à publier sa pensée. Ses premiers écrits revêtent la forme modeste, presque impersonnelle, de rapports pour l'Œuvre des Cercles ; ou de notes qu'il communique à ses amis. C'est ainsi qu'il collabora très activement, mais sous le voile de l'anonymat, au grand ouvrage publié par R. Meyer et G. Ardant sur la *Question agraire*. Le premier article signé de son nom ne paraît qu'en 1892, dans l'*Association catholique* : c'est une étude sur les principes de l'organisation professionnelle. S'il a peu de hâte à publier, c'est qu'il aimait à mûrir longuement un sujet, à remettre vingt fois sur le métier un ouvrage; il était tout l'opposé du classeur de notes ou du compilateur : ce qu'il écrivait était bien tout entier de son propre fonds. En tout, il avait horreur du convenu, du banal, de l'artificiel, de l'à-peu-près, des idées vagues. Il ne donna une large publicité à sa pensée que quand, déjà parvenu à la maturité, il présida les *Semaines Sociales de France.*

On peut classer comme suit son œuvre écrite : ses articles de revue, publiés dans l'*Association catholique* et dans la *Chronique Sociale de France*, et dont les principaux sont : l'*Etude,* déjà citée, *sur les principes de l'organisation professionnelle (Association catholique* du 15 Juillet 1892)*; le mouvement syndical ouvrier et les catholiques sociaux* (Association catholique du 15 Novembre 1903) ; *le dynamisme de l'idée syndicale (Chronique Sociale de France*, Avril 1909) ; ses déclarations ou leçons inaugurales de chaque année aux *Semaines Sociales de France*, depuis Orléans en 1905, jusque Versailles en 1913; deux opuscules de grande valeur, l'un intitulé l'*Organisation professionnelle et le Code du Travail*, publié chez Bloud, l'autre, *le Capitalisme*, chez Gainche ; enfin, diverses leçons, en partie inédites, qu'il donna à l'Ecole des Sciences Sociales et Politiques de l'Université catholique de

Lille, notamment sur la *Société professionnelle*, le *referendum*, *les retraites ouvrières.*

Son œuvre maîtresse demeure la série de ses déclarations ou leçons inaugurales aux *Semaines Sociales de France*, insérées aux comptes rendus de ces Semaines, qu'a publiés l'éditeur Vitte. Les premières années, Lorin se contentait d'une déclaration d'un caractère général sur la méthode et les idées directrices des Semaines. Mais à partir de 1909 il prit l'habitude de donner deux ou trois leçons très fouillées sur le sujet spécial qui formait l'idée centrale de la *Semaine.* C'est ainsi qu'en 1909, à la Semaine Sociale de Bordeaux, il exposa l'*Idée individualiste et l'idée chrétienne dans le droit;* en 1910, à Rouen, l'*Orientation sociale de la pensée catholique au dix-neuvième siècle;* en 1911, à Saint-Etienne, *la personne humaine et le régime économique, matérialisme et capitalisme;* en 1912, à Limoges, l'*idée familiale comme inspiratrice et ordonnatrice des lois sociales;* en 1913, l'*idée de responsabilité dans la conscience humaine.* Il avait préparé pour la Semaine Sociale qui devait se tenir à Besançon, en 1914, à partir du 3 Août, des leçons sur *les notions d'ordre, de loi, d'autorité.* Le 3 Août 1914, les auditeurs de la Semaine Sociale, appelés pour la plupart sous les armes, devaient entendre d'autres et graves leçons... Celles de Lorin sont restées inédites, mais écrites à la lumière de cet incendie qui, de proche en proche, gagnait l'Europe et le monde, elles sont bonnes à méditer, et il est à souhaiter qu'elles prennent place un jour dans ses œuvres complètes.

Chacune de ces déclarations inaugurales des Semaines Sociales de France forme une sorte de traité, très dense, fortement charpenté, riche d'idées ; le style, souvent abstrait et chargé d'incidentes, déconcertait parfois l'auditeur non encore entraîné. Mais cette façon personnelle et forte de poser les questions mettait tout de suite la Semaine Sociale sur son véritable terrain : celui de la recherche intellectuelle, appliquée aux questions sociales. La méthode de Lorin sollicitait, commandait la réflexion, la lecture attentive et méditée, elle était éminemment excitatrice d'effort personnel : en cela il fut, il demeure par son œuvre écrite, professeur. S'il allongeait sa phrase, c'est que son

esprit synthétique voyait tous les aspects d'une question et ne se résignait pas à n'en montrer qu'un côté fragmentaire ; c'est aussi que son âme souverainement respectueuse de la vérité, animée du plus délicat souci d'orthodoxie, tenait par-dessus tout à l'exactitude nuancée de la pensée, et craignait qu'une phrase trop morcelée ou coupée fût, pour l'idée, une transcription fausse. Enfin sa manière lui permettait d'énoncer chaque année, sous une forme nouvelle et toujours prenante, un certain nombre de vérités essentielles, qui étaient comme la moelle de sa propre pensée, et de marquer l'enchaînement parfait des idées directrices, des applications, qui, d'année en année, dans un ordre et suivant une logique rigoureuse, se déroulaient. Vraiment, rien qu'à l'écouter, les auditeurs des Semaines Sociales avaient l'impression d'une doctrine forte et cohérente.

* * *

C'est cette doctrine qu'à larges traits nous voudrions essayer de résumer.

Lorin a rappelé dans la plupart de ses écrits que l'homme établit avec ses semblables des rapports sociaux absolument différents suivant les notions vraies ou fausses, précises ou vagues, qui règnent dans les esprits touchant ces problèmes fondamentaux : d'où vient l'homme, qu'est-ce que l'homme, où va-t-il? « L'histoire des idées et l'histoire des faits, dit-il, comme aussi l'introspection personnelle le démontrent avec clarté. L'homme se projette du dedans au dehors, et sur l'image qui se forme au contact des deux mondes, il décalque le tracé de ses relations avec ce qui n'est pas lui. Selon qu'il se pose comme un fait isolé et autonome, ou comme un fait rattaché à un ensemble mais étant par lui-même commencement et fin, selon qu'il s'affirme comme un principe transcendant, métaphysique ou spirituel, d'origine obscure, ou bien au contraire d'une façon plus simple, plus haute et plus précise, comme un être créé à l'image de Dieu, il établit des rapports sociaux différents, il propose et tend à faire prévaloir une distribution des biens en son pouvoir, différente. La vie tout entière, individuelle, sociale, écono-

mique, politique, est fonction des croyances, des hypothèses, des incertitudes, des négations émises sur l'origine, la nature, la destinée de l'homme » [1]).

La conséquence qui découle logiquement de ces prémices c'est que les chrétiens, pour être loyaux vis-à-vis d'eux-mêmes, logiques avec les principes qu'ils professent, ont à rechercher les conditions à remplir, dans le milieu social où ils sont engagés, pour que le gouvernement de leur activité n'aille pas à l'encontre des notions fournies par leur religion sur l'origine, la nature, la fin de l'homme; ils ont à étudier, catéchisme ou théologie en main, « quel rôle dans la vie économique comporte pour la personne humaine la notion que donne d'elle l'Eglise enseignante » [2]).

Lorin ne conteste pas — ce serait tomber dans le fidéisme et il prend soin de s'en garder — que, par les seules lumières de sa raison, l'homme puisse s'élever à certaines notions justes sur son origine et sa destinée. Mais, puisque l'Eglise a mieux à offrir, c'est à elle qu'il demande la pleine lumière qui éclairera le gouvernement de la cité terrestre. « La réalité humaine, qui est au fond des phénomènes économiques, c'est l'homme concret, tel qu'il est, tel qu'il se comporte dans la vie, avec ses exigences et ses aptitudes naturelles, mais aussi gratuitement élevé, avec sa nature et sa puissance, à l'ordre surnaturel; c'est celui dont s'est occupé saint Thomas dans la seconde partie de la Somme, mêlant sans scrupule, ce qu'il savait par ailleurs distinguer, ce qui appartient à la nature considérée en elle-même et ce qui se rattache au surnaturel » [3]). Lorin se plaisait à citer et à faire sienne cette remarque du P. Bainvel : « Il suffit d'avoir averti une fois pour toutes que le surnaturel ne détruit pas la nature, mais s'y adapte pour l'élever, et de redire à l'occasion que nous ne sommes plus dans l'ordre naturel, mais dans l'ordre surnaturel. Cela fait, nous pouvons analyser la nature, ses aptitudes, ses exigences et bâtir sur tout cela en mettant

1) *La personne humaine et le régime économique.* Cours d'ouverture à la Semaine sociale de Saint-Etienne, p. 8.

2) *Ibid.*, p. 14.

3) *Déclaration d'ouverture* à la Semaine sociale de Versailles, p. 5.

dans la bâtisse les éléments spéciaux que nous fournit la révélation, nous pouvons nous appuyer tour à tour sur Aristote et l'Ecriture, ne laissant hors de nos cadres aucune vérité, employant tous les moyens de savoir » [1]).

Ainsi, les croyants, sans méconnaître en aucune façon les services de la raison et la valeur du droit naturel, peuvent-ils légitimement rechercher tout ce que postule le catholicisme au point de vue social. Est-ce à dire que Lorin leur ait proposé de formuler *a priori* ou par des procédés déductifs tout un système économique ou social, qui serait devenu comme une branche, une annexe du dogme et de la morale théologique, qui aurait engagé jusque dans ses aplications la doctrine de l'Eglise? En aucune façon. Ce à quoi il invite les catholiques c'est à observer scientifiquement les faits sociaux et, pour les interpréter, pour les redresser, s'il y a lieu, ou les améliorer, à s'éclairer des règles de pensée et d'action que contient le catholicisme : en un mot lui demander la lumière nécessaire pour juger les faits, la force indispensable pour les réformer.

Et ainsi sa méthode apparaît-elle tout à la fois comme scientifique par ses procédés, catholique par son inspiration : scientifique par ses procédés, puisque, avant de juger et de réformer les faits, il faut les connaître, et qu'on ne mettra jamais trop de conscience scrupuleuse dans le choix et, s'il est permis de dire, la parfaite objectivité des moyens d'observation; catholique par son inspiration, puisque rien ne servirait de connaître les faits, s'il ne fallait finalement les juger et, après jugement, les rectifier par une action appropriée.

Lorin n'a pas manqué de formuler lui-même l'objection qui se présente à l'esprit contre une telle méthode. Est-il permis d'associer ainsi des données de pure observation et des principes directeurs qui sont matière de foi? Est-il admissible de maintenir un contact aussi intime entre la vérité observable et la vérité révélée? A quel titre, autre que celui de la Révélation elle-même, la vérité révélée intervient-elle, en

1) *Déclaration d'ouverture* à la Semaine sociale de Versailles, p. 6.

manière de juge suprême, dans cet effort d'élaboration savante? Lorin répond qu'outre les titres intrinsèques de la Révélation à intervenir pour régler notre conduite, sociale aussi bien qu'individuelle, elle peut invoquer les résultats parfaitement observables, scientifiquement démontrables, de l'expérience sociale qui se poursuit depuis dix-huit siècles. Car, la réalité se venge, quand les principes catholiques sont abandonnés ou transgressés dans l'organisation sociale : de cet abandon ou de cette trangression ce sont les sociétés temporelles qui souffrent et qui meurent. Et, par contre, à d'autres pages du livre de l'histoire, on peut voir aussi tout ce que les sociétés, quand elles sont fidèles au catholicisme, lui doivent. Il apparaît comme une force de coordination sans précédent, sans égal ; rien n'est plus suggestif que de noter tout ce qui dans les institutions, les lois, les relations sociales du temps présent est encore, et malgré l'unité des esprits fâcheusement brisée, le legs de la tradition catholique.

Il y a là comme une sorte de double épreuve expérimentale, qui tombe sous le contrôle des hommes de science, qui se prête à leurs procédés habituels d'investigation : Lorin pouvait donc dire qu'en choisissant le catholicisme comme un principe de jugement et une force de redressement en matière sociale, il n'agissait pas à la légère, *a priori*, ou sous l'inspiration d'idées mystiques, mais qu'il pouvait, en cela aussi, se réclamer de l'expérience.

N'est-il pas dès lors bien placé pour faire état des affirmations de l'Eglise qui intéressent directement la vie sociale? Telle la définition des traits essentiels de la personne humaine : créée à la ressemblance de Dieu, libre et par conséquent investie de la dignité d'auteur responsable, sociale et soumise à la nécessité d'organiser une autorité pour régler le jeu naturel de ses interdépendances avec ses semblables. Telle encore la définition des deux sociétés, familiale et politique, qui tirent l'une et l'autre leur origine de la nature, et par conséquent de Dieu, avec cette particularité, propre à la société familiale, que sa formation, sa constitution hiérarchique, son fonctionnement sont, dans la doctrine chrétienne, l'objet de principes précis. Telle aussi la définition

des rapports essentiels de la personne humaine avec le domaine terrestre : le pouvoir dont Dieu a investi l'homme sur les choses n'est pas une maîtrise absolue, mais une faculté d'utilisation dans un but défini : l'entretien de la vie humaine. Ce pouvoir n'est pas une fin en soi, mais un moyen qui se rapporte à une cause finale intéressant tous les hommes. L'exercice de ce pouvoir n'est d'ailleurs pas une pure faculté : c'est une obligation, un précepte divin, posé dès l'origine, et dont l'accomplissement implique que les individus aient en propre des objets déterminés. Mais ce droit privé et personnel ne change pas la portée ni le caractère de l'empire que Dieu a conféré à l'homme sur la matière : il est subordonné à la finalité générale des choses terrestres, à savoir l'entretien de la vie chez tous les hommes. Que l'homme soit lésé dans son droit d'auteur ou qu'il perde de vue la responsabilité attachée à sa possession, dans les deux cas le plan divin est violé.

De ces principes directeurs, Lorin s'est particulièrement inspiré pour définir les relations que fait naître entre les hommes l'exercice d'une même profession, pour affirmer la nécessité d'une organisation, sans laquelle ces relations risquent d'être en péril d'anarchie; pour définir aussi les droits que tirent de leur travail les hommes qui, dans la profession, ont renoncé, moyennant la promesse d'une rénumération fixe et forfaitaire, à exercer tous les droits qu'ils tireraient autrement de leur qualité d'auteurs.

« Les sociétés basées sur les groupements territoriaux, disait-il en 1892, sont aujourd'hui constituées et fonctionnent régulièrement depuis la principale, l'Etat, jusqu'à la plus secondaire, la commune... Quant aux groupements professionnels, ils sont dans la plus complète anarchie : la conséquence logique du laisser-faire, qui y est érigé en principe, c'est que la volonté du plus fort y fait loi... Il serait juste autant que rationnel que le groupement naturel de tous ceux qui exercent une même profession soit reconnu, qu'il soit organisé, et que la société ainsi formée ait sa place dans les institutions » [1]). Le principe

1) *Etude sur les principes de l'Organisation professionnelle*, p. 12.

fondamental de l'organisation professionnelle, « en dehors duquel il ne peut y avoir qu'une paix chancelante et une liberté factice, c'est que chacun de ses membres soit investi du droit effectif de connaître des conditions de son travail et du moyen efficace de participer à leur fixation »[1]. Henri Lorin réclame donc que tout travailleur soit rattaché à une organisation publique et participe par voie de *referendum* à sa réglementation. Vues singulièrement hardies pour l'époque où, véritable précurseur, le penseur chrétien les exprimait !

Mais il ne se contente pas de formuler des revendications commandées par les principes. Il observe la réalité changeante et, au jour le jour, peut-on dire, il note les développements du mouvement syndical et il se demande quelle attitude les catholiques doivent prendre à l'endroit de ce mouvement. Devoir de sympathie active, répond-il. « Car les syndicats sont des auxiliaires, des collaborateurs, des précurseurs pour le but à atteindre : édifier, sur les décombres d'une société atomisée, une société organisée »[2].

Sans doute le mouvement engendre des abus, des excès, des violences, que Lorin tout le premier condamne. Il n'en a que plus de force pour constater que ces manifestations d'anarchie « ne sont point inhérentes au mouvement syndical, mais résultent de ce que l'organisation, requise par le besoin dont il est l'expression spontanée, fait défaut »[3]. Elles sont les conséquences du régime au sein duquel ce mouvement prend naissance. Véritable effort d'ordre, dit plus tard Lorin, « le mouvement syndical est pourtant exposé à n'aboutir à son tour qu'à une nouvelle forme d'anarchie, si la force syndicale qui se constitue, remplie d'orgueil humain et imprégnée du matérialisme théorique et pratique au milieu duquel elle prend conscience d'elle-même, se comporte en négatrice de la réalité divine et surnaturelle, si au lieu d'être la porteuse consciente ou inconsciente du principe et de l'idéal transcendants de la justice, définie par la doctrine catholique,

1) *Etude sur les principes de l'Organisation professionnelle*, p. 15.
2) *Le mouvement syndical ouvrier et les catholiques sociaux. Association catholique* du 15 novembre 1903, p. 395.
3) *Ibid.*, p. 396.

elle prétend tirer de son seul fonds et de son propre développement une morale et un droit » [1]).

Au sein des professions, quantité d'hommes tirent d'une rénumération forfaitaire le moyen de participer, en vertu d'un travail effectif, aux ressources terrestres destinées à la subsistance de tous. S'ils ont rempli consciencieusement l'obligation du travail, la rémunération doit comporter au moins ce qui assure une subsistance sobre et honnête : Lorin est le premier, à notre connaissance, qui, suivant pas à pas les enseignements de Léon XIII dans l'Encyclique *Rerum Novarum*, ait imaginé, pour désigner cette rémunération minima, le qualificatif exact et expressif de salaire *vital.* Dans son analyse pénétrante des éléments qui constituent à ses yeux la rémunération vitale des salariés, Lorin fait intervenir les principes fondamentaux que nous enseigne l'Eglise sur les devoirs de famille : devoir des parents envers leurs enfants, des descendants envers leurs ascendants. Il veut qu'on tienne compte « de ce que les hommes ont reçu de Dieu la mission d'être des éveilleurs de vie spirituelle et corporelle; de ce que l'union conjugale, basée sur l'accord de deux volontés, a Dieu pour auteur et est partant indissoluble; de ce que, dès lors, l'individu doit avoir normalement la possibilité de fonder un foyer et d'y vivre de la vie familiale; de ce que la cellule sociale, à la formation de laquelle donne lieu le mariage, comprend, avec les membres du couple, leurs enfants mineurs et est hiérarchiquement constituée sous l'autorité paternelle; de ce qu'enfin les descendants doivent pourvoir aux nécessités de leurs ascendants » [2]).

Il veut que l'idée familiale soit « inspiratrice et ordonnatrice » des lois dites sociales ou ouvrières. Et il demande en particulier que l'organe de répartition, nécessaire au fonctionnement des retraites ouvrières et paysannes contre l'invalidité ou la vieillesse, soit l'élargissement de l'organisme familial, car « pour le chrétien, la société temporelle n'est

1) *Le dynamisme de l'idée syndicale. Chronique sociale de France* du mois d'avril 1909, p. 147.

2) *L'idée familiale comme inspiratrice et ordonnatrice des lois sociales.* Cours d'ouverture à la Semaine sociale de Limoges, p. 51.

pas un conglomérat d'individus prétendus souverains, mais une assemblée de sociétés familiales, vivantes, subordonnées au statut divinement établi »[1]).

Nourri comme il l'était des traditions catholiques, Lorin devait se demander si l'injustice usuraire, si magistralement définie, si fermement dénoncée par l'Eglise, à travers les siècles, devait être regardée comme un abus d'un autre âge ou, au contraire, comme toujours actuelle, sous des formes renouvelées et élargies. Il n'a pas de peine à montrer qu'elle coule à pleins bords. Dans un parallèle hardi et fortement poussé, il confronte la doctrine traditionnelle de l'Eglise et le capitalisme moderne. Il conclut comme suit : « Pour éliminer l'injustice usuraire du salariat industriel moderne, il est nécessaire : 1° de faire une législation protectrice des travailleurs, établissant le principe de la limitation maxima du temps de travail et minima du salaire ainsi que l'obligation des diverses assurances ; 2° de reconnaître l'existence des professions en tant que sociétés naturelles et de les mettre à même de s'organiser pour faire régler par des corps compétents les conditions d'application des lois et le taux d'une juste rémunération du travail »[2]). Il demande aussi que, par l'action répressive des pouvoirs publics et l'organisation professionnelle, on élimine l'injustice usuraire de la spéculation sur les valeurs et sur les marchandises.

Longtemps la crise du régime économique l'avait préoccupé ; à la fin de sa vie, la crise de l'autorité politique, qui gagnait de proche en proche tous les pays, quelle qu'en fût la constitution, ne l'inquiétait pas moins. « Du fond de l'esprit public monte une plainte ininterrompue, écrivait-il en Juillet 1914, et de toutes parts on propose des remèdes... Mais, en somme, plans de réformes ou plans de sociétés futures ne sont que l'interversion des facteurs actuellement en jeu : or, il est manifeste que le rendement en bien commun de ces facteurs ne satisfait

1) Leçon professée en 1913 à l'Université catholique de Lille sur la Prévoyance et la Famille (inédite).

2) *Etude sur le capitalisme*, p. 23.

personne. Il manque à ces combinaisons incessantes de formules et de nombres, à cette multitude de projets et de contre-projets le sens profond du *pourquoi* qui problématise toutes les données sociales d'aujourd'hui; à savoir : l'élément moral, spirituel, qui accorde les intelligences, unit les volontés, coordonne les moyens en vue de l'unité de fin » [1]).

Ainsi rien de plus enchaîné, rien de plus un, que l'effort constructeur d'Henri Lorin. Fortement appuyé sur des principes que sa foi lui dicte, que confirme la double expérience de sociétés qui ont répudié ces principes et de celles qui les ont appliqués, il recherche dans tous les domaines d'activité les moyens de remettre la société humaine sur ses bases éternelles et de rendre à la personne humaine, créature de Dieu, avec la conscience de ses devoirs la jouissance de ses droits.

Il nous reste à dire un mot de l'influence qu'a eue Henri Lorin sur l'opinion de son temps par les mouvements d'idées et les œuvres d'intérêt général qu'il a servis.

* * *

Nous avons dit que, dès le temps de sa jeunesse, Lorin, disciple réfléchi et enthousiaste de de Mun et de la Tour du Pin, avait donné le meilleur de son activité à l'œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers.

Celle-ci l'achemina tout naturellement vers l'Union internationale d'Etudes sociales de Fribourg. Je n'ai pas à tracer ici l'historique de ce mouvement d'idées, qui fait tant honneur au catholicisme et a contribué si puissamment à créer entre fidèles de diverses nations des amitiés fidèles et une collaboration effective, encouragée, on pourrait presque dire réclamée, par le Saint-Siège. Disons seulement que, par goûts naturels et surtout par compréhension vive du caractère *un* et *catholique* de l'Eglise, Lorin était attiré vers ces réunions d'études internationales et y prit une part effective. Les procès-verbaux, qu'il faudra bien publier un jour, attestent l'importance de sa collaboration,

1) Leçon préparée pour la Semaine sociale de Besançon (inédite).

à côté de ses aînés, de Mun et La Tour du Pin. C'est là qu'il se lia d'amitié avec la plupart des sociologues catholiques de l'Europe. Faut-il ajouter qu'il fit une part de choix dans ses sympathies personnelles à ceux de vos compatriotes belges qui travaillèrent avec lui aux réunions de Fribourg : Godefroy Kürth, Helleputte, Verhaegen, le chanoine Pottier, Brants ?

C'est vers vous d'ailleurs que son âme ardente et fidèle était constamment tendue, vers votre illustre Cardinal, qu'il entourait déjà de son admiration, au temps où Mgr Mercier dirigeait votre Institut de philosophie ; vers son digne successeur, Mgr Deploige ; vers vos hommes d'Etat, Carton de Wiart, de Brocqueville, dont il appréciait la valeur et la haute conscience ; vers vos abbayes bénédictines ou dominicaines, où il aimait à se recueillir ; vers votre mouvement syndical chrétien, qu'animait la grande âme, si bien connue de lui, du P. Rutten.

Le goût de Lorin pour l'action internationale, l'étendue de ses relations, la conviction raisonnée qui lui faisait voir dans les lois sociales, particulières à chaque pays, des acheminements vers une législation générale, commune à tous, tout l'inclinait vers l'Association internationale pour la protection légale des travailleurs. Avec son ami, le professeur Raoul Jay, il y adhéra dès le premier jour : il eut la joie d'y voir reconnaître, parmi les puissances admises à être représentées officiellement, le Saint-Siège. Au sein de cette Association, il sut pratiquer la meilleure de toutes les diplomaties, celle de la présence, de l'assiduité effective et laborieuse à toutes les sessions.

Mais de toutes les entreprises auxquelles il donna son temps, son intelligence et son cœur, celle qui eut la meilleure part, nous l'avons vu, fut l'Œuvre des Semaines sociales de France, qu'il incarnait en quelque sorte. Elle lui doit une large part de son rayonnement et du trésor d'idées qu'elle veut maintenant mettre en valeur par des applications méthodiques et concrètes.

Ainsi s'est écoulée cette vie, si remplie, que depuis des années renouvelait chaque matin au banquet eucharistique l'aliment divin,

source de toute grâce, de toute vérité, de tout effort. Sa piété, de tout temps communicative et pleine, extérieure et intérieure tout à la fois, nourrie de vie liturgique, s'était encore développée, à mesure que se rapprochant du terme, son âme fidèle achevait de se donner plus complètement à Celui qui est la voie, la vérité et la vie.

Quand la guerre de 1914 éclata, son premier soin fut de réconforter ses compatriotes de Maule, cette famille communale, à laquelle tant de liens l'attachaient. Puis il fit de longs voyages, qui étaient des services : l'un à Bordeaux, près du gouvernement; l'autre à Lourdes, où il lui semblait qu'il fallait faire violence à l'Immaculée, qui avait mis pied jadis sur la terre de France : de plus en plus, il croyait à la force toute-puissante de la médiation de Marie; c'était pour lui comme une idée centrale : *ad Jesum per Mariam*. Enfin, il voulut voir Pierre, sous les traits de Benoît XV, nouvellement élu; lui parler de la France, de la Belgique, livrées ensemble aux angoisses imméritées de l'invasion. Son dernier effort fut encore pour la cause du droit; sa dernière visite, pour le Vicaire du Christ, et c'est au retour de cet ultime voyage, où il avait servi si bien les deux causes, celle de l'Eglise et celle de la France, qui passionnèrent sa vie, qu'il tomba comme le bon soldat du Christ, pour se relever dans l'éternité.

X

A.-D. SERTILLANGES

L'IDÉE DE CRÉATION



L'IDÉE DE CRÉATION *)

PAR

A.-D. SERTILLANGES
Professeur aux Facultés catholiques de Paris

Nous avons à traiter une question particulièrement délicate et abstruse.

L'idée de création est une des plus troublantes qui se puissent jamais présenter à notre pensée, quand, dépassant les régions où le vulgaire s'attarde et s'égare, falsifiant généralement tous les éléments du cas et par suite le cas lui-même, nous posons, nous, la question sur son vrai terrain, dans ses vrais termes, donnant à un problème métaphysique essentiellement une solution métaphysique aussi, hors de l'apparence.

Il s'agit, en somme, de s'avancer jusqu'au voisinage d'un gouffre. Aux frontières du réel, à la limite de l'être et de la durée qui en mesure les phases, nous hasardons l'esprit jusqu'à vouloir plonger dans le mystère des liaisons et des assemblements ineffables, aux confins de l'intelligibilité, au bord des arcanes.

Un tel problème dépasse de beaucoup ce qu'on appelle d'ordinaire la science. La science cherche à découvrir les causes prochaines, ou, comme le disait Claude Bernard, les conditions de réalisation des phénomènes. Mais la métaphysique va plus loin. Elle constate que ces

*) Conférence faite à l'Institut Supérieur de Philosophie le 9 février 1920.

conditions expérimentales ne se suffisent point et exigent une condition première d'où dépendent toutes les autres.

L'idée de création répond à cette idée d'une causalité totale.

Il est frappant qu'en dehors de la foi et de la tradition judéo-chrétienne, l'idée de création n'a jamais été atteinte par la pensée religieuse ou par l'esprit philosophique.

On nous parle du chaos que débrouille une divinité réduite au rôle de démiurge. On prêche un Dieu qui s'écoule et dont le monde n'est qu'un mode ou une émanation. On voit une mécanique et un mécanicien, un phénomène et un noumène divin. Mais le Dieu vrai, à la base d'une création vraie ; un Créateur indépendant, souverain, distinct absolument de son œuvre et transcendant en même temps qu'immanent à ce qu'il crée, c'est ce qui ne se trouve nulle part.

Et qu'on le remarque bien, cela est d'une conséquence primordiale. Si l'on vient à fausser l'idée de création, on fausse du même coup l'idée de Dieu et celle des vrais rapports de toutes choses avec Dieu. Car celui-là seul qui crée épuise l'idée de puissance, de sagesse autonome et de liberté parfaite. Celui-là seul qui crée peut prétendre ensuite à l'exercice entier de la puissance et à la providence souveraine. La nature, si vous la supposez dans une mesure quelconque indépendante de Dieu ou de la liberté de Dieu dans son origine, n'a pas de raison de lui être entièrement soumise dans son cours : il reste une place pour une force des choses indépendante et rebelle. C'est le Destin, la Fatalité, la Fortune, cette plaie de la pensée antique, ce ver rongeur des plus sublimes philosophies : même celles de Platon, d'Aristote, de Cicéron en portent la trace. Il n'y a que la tradition biblique qui ait conservé dans le monde, qui ait porté comme un flambeau, pour la transmettre au christianisme, l'idée claire et parfaitement pure de la création par un seul Dieu.

Je dis cela pour montrer à quel point notre philosophie doit être ici attentive et précise. Or, chez beaucoup elle ne l'est pas, et des chrétiens instruits, voire des philosophes ne sont pas loin de raisonner ici comme font les enfants.

Demandez à un enfant comment il se représente la Création. Il vous répondra à peu près ceci :

1° Au commencement, il n'y a rien, rien, dis-je, excepté Dieu ;

Ensuite, 2° Dieu agit,

Et troisièmement, par l'action de Dieu, le monde sort du néant.

Cela paraît fort clair.

Or, cette façon de se représenter les choses est parfaitement légitime sans doute, au point de vue du langage courant ; mais philosophiquement, on ne peut l'admettre sans correctif, en tout cas sans explication, car elle est entachée d'anthropomorphisme.

Examinons chacun de ces temps.

1° Au commencement, c'est-à-dire avant l'acte créateur, il n'y a rien.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Comment concevoir un moment où il n'y ait rien ? Pour qu'il y ait un moment, ne faut-il pas qu'il y ait quelque chose ? Un moment, c'est une position du temps, et le temps c'est une mesure des choses existantes. Il y a donc contradiction formelle à supposer un moment où il n'y ait vraiment rien.

L'illusion de cette position tient à ce qu'on se représente, avant le monde — et par conséquent avant le temps, — une sorte de durée vide, comme une ligne infinie sur laquelle viendrait se poser le premier instant de la durée universelle. Mais avant la durée universelle, il n'y a pas de durée. La durée est un attribut. La durée d'une chose ne peut pas précéder cette chose. Et quand cette chose est le tout, il n'y a pas de durée en dehors d'elle.

On croit avoir réponse à cet argument. On dit — ou bien l'on sous-entend, car les idées, même fausses, ont le pouvoir d'être vagues, — en tout cas l'on peut dire : avant le temps, avant cette durée qui en effet est intérieure au monde, il y a une autre durée qui lui est extérieure et qui, pour cela, n'est pas une durée vide : il y a la durée de Dieu, il y a l'éternité de Dieu.

Mais ceux qui parleraient ainsi se feraient une illusion encore beaucoup plus grande, et aussi beaucoup plus grave ; ils en viendraient

à altérer la notion de cette durée transcendante, l'éternité, que la théologie doit soustraire aux atteintes des profanes pensées. Faisant de la durée de Dieu une durée comme une autre, ils feraient de Dieu, aussi, un être comme un autre, ils le feraient choir dans nos catégories, le soumettraient à nos mesures, et ce ne serait plus le grand Dieu que nos penseurs chrétiens gardent jalousement de nos promiscuités temporelles, ce ne serait qu'une idole.

L'éternité porte le nom d'une durée ; c'est une durée si l'on veut, et ce mot lui est applicable avec exactitude une fois corrigé par cette notion de l'*analogie* dont beaucoup parlent sans soupçonner ce qu'elle porte dans ses profondeurs. Mais à coup sûr c'est une durée d'une espèce particulière. C'est une durée qui ne se divise pas, qui par suite ne s'allonge pas, une durée qui ne dure pas. S'il nous fallait la figurer, sa meilleure image ne serait pas la ligne infinie, mais le point, puisque Dieu est immuable.

Au fond, l'éternité, façon humaine de penser Dieu sous le rapport du temps, n'est qu'une donnée négative, tout comme l'immensité et les autres attributs de ce genre. Dieu est partout en ce sens qu'il n'est nulle part, n'étant pas relatif à l'espace ; mais parce que l'espace, lui, est relatif à Dieu et dépend de Dieu, nous disons : Dieu est immense, c'est-à-dire que tout espace lui est présent et qu'aucun n'est étranger à son activité créatrice.

De même, Dieu est éternel en ce sens qu'il n'est pas dans le temps, mais que le temps, au contraire, est en lui, comme est en lui tout être et tout attribut de l'être.

Il ne faut donc pas se figurer l'éternité comme une durée interminable, à moins qu'on ne veuille, par ce mot interminable, signifier, négativement, l'absence de *termes* dans une durée qui n'a ni divisibilité ni longueur. Il ne faut pas se la représenter comme une étendue sur laquelle on viendrait poser le temps, de telle façon que le premier instant du temps correspondrait à l'un de ses instants à elle : ce serait une façon purement imaginative de se représenter une mesure transcendante.

L'Éternité est la mesure d'un être qui n'a pas de mesure, mais que

nous concevons comme *mesuré par l'infini*, et que pour cette raison nous appelons éternel.

C'est dans cette pensée que saint Augustin, transposant en métaphysique supérieure la donnée populaire, déjà si sublime, de la Genèse, traduisait ces mots : « *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* », par ceci : « *Dans son Verbe éternel Dieu créa le ciel et la terre* ».

De là à l'imagination de l'enfant, il y a de la marge.

Prenons le second temps : Dieu agit.

Le fait seul de poser ainsi l'action divine au second temps prouve qu'on distingue pour Dieu des temps et des temps, qu'on le fait ne point agir, puis agir, comme un homme qui attend, travaille et se repose. C'est-à-dire qu'on jette Dieu à la succession. Or, Dieu est immuable.

Nous n'allons pas nous représenter l'acte créateur comme un coup de baguette qui soudainement, à la manière des fées de la fable, transforme la chaumière du néant ou du chaos primitif en palais enchanté. Ce n'est pas l'acte d'artificier qui lance dans l'espace vide les comètes et les soleils, comme on tire dans la nuit des fusées et des chandelles romaines.

Comprendre Dieu ainsi, c'est le nier, car c'est le soumettre à nos catégories temporelles et nous l'assimiler au point de mériter toute l'ironie contenue dans ce ricanement de Voltaire : « On dit que Dieu a créé l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu ».

D'autre part, à *l'action* de Dieu ainsi comprise correspondrait normalement un devenir du monde. Si Dieu crée temporellement, temporellement le monde est créé, le monde devient, le monde passe du non-être à l'être. Or, pour *passer* du non-être à l'être, il faudrait être déjà d'une certaine manière. La substance qui s'engendre passe du néant de soi à l'être de soi, parce que la privation d'où elle part trouve un support de réalité dans la matière et dans les attributs de la matière. Encore Aristote disait-il qu'*il n'y a pas de mouvement à la substance*, parce que le mouvement n'aboutit en réalité qu'aux ultimes préparations, non à la substance même. A plus forte raison n'y a-t-il point de

passage du néant absolu à l'être ; car, encore une fois, ce qui n'est point ne passe point. Et il ne passe point pour deux raisons, la première parce que n'étant point, il ne peut être le *sujet* d'aucun phénomène ; la seconde parce que n'étant point, il ne peut être d'abord ceci et ensuite cela, d'abord rien et ensuite quelque chose. Qu'est-ce que ce quelque chose qui n'est rien ?

En d'autres termes, tout devenir suppose à la fois un sujet et deux extrêmes. Or, à l'égard du *Tout*, il n'y a pas de sujet, et le néant, qu'on suppose précéder le monde, étant purement fictif, ainsi que nous l'avons fait voir, ne saurait jouer le rôle d'extrême.

Reste le troisième temps : le monde est.

Ce prétendu troisième temps devient ainsi premier ; ou pour mieux dire, il n'y a pas de temps, là où doivent, au lieu d'y être présupposés, prendre leur origine tous les temps.

Il n'y a pas de temps, 1, 2 et 3, comme au théâtre, où, les trois coups étant frappés, le rideau se soulève. Ce qu'il y a, c'est le monde ; ce qu'il y a, c'est que le monde n'est pas indépendant, c'est que le monde caduc et illusoire par lui-même, inexistant de droit, dirait-on, est suspendu, afin d'être, suspendu, dis-je, avec sa durée, — sa durée au dedans de lui et non pas au dehors, sa durée faisant partie de lui — à la source commune de toute existence, de toute mesure, de toute durée qui s'étend et qui se divise. Les trois temps, si l'on y tient, doivent se ranger ainsi : 1° le monde existe ; 2° le monde est dépendant de Dieu dans son tout, donc, 3° le monde est créé, et c'est là l'ordre de connaissance. Ou bien, dans l'ordre des choses en soi : 1° Dieu existe ; 2° Dieu n'existe pas seul, il a une libre émanation qui s'appelle le monde et qui dépend de lui dans son tout, donc 3° le monde est créé.

Dès lors, nous ne cherchons plus à imaginer la scène de la création, cette scène qui n'a pas de moment et qui ne peut pas avoir de théâtre, cette scène qui ne se déroule pas, cette scène qui n'est pas : nous constatons ce qui est, le monde, et nous cherchons sa condition toute dernière, l'éternelle et immuable causalité divine.

Le monde est et le monde ne se suffit pas, voilà le point de départ. Les preuves de l'existence de Dieu n'ont d'autre but que de montrer, en distinguant ses divers aspects, cette notoire et universelle insuffisance. Au bout du processus logique qu'elles instituent, on voit surgir le Nécessaire, seul suffisant pour donner la raison de l'être.

Cette dépendance du monde vis-à-vis de la Cause première, voilà l'idée essentielle de la création. Quand nous disons : Dieu a créé le monde, ou plus exactement : Dieu crée le monde, cela veut dire : Le monde est fondé en Dieu, le monde dépend de Dieu, lui et la durée qui en est la mesure.

Par création, il faut donc entendre non pas à proprement parler une *action*, mais une *relation*. Et ce n'est pas moi tout seul qui m'exprime ainsi.

Le plus grand philosophe de l'Église, saint Thomas d'Aquin, constatant que la réalité totale ne peut pas être l'objet d'un devenir, et que par ailleurs ce qui ne devient pas, s'il est, ne peut être *produit* que dans ce sens qu'il est dépendant, conclut lui aussi que la création est une relation, et non pas même une relation de Dieu à la créature : il n'y a pas de relation de Dieu à la créature, mais une relation de la créature à Dieu, une suspension à Dieu de tout ce qui existe et qui dure.

Et saint Thomas tire de là cette conséquence en apparence paradoxale que, en vérité, sinon selon nos façons de penser et de dire, la création est logiquement postérieure au monde, au lieu de lui être antérieure comme sa condition ; elle n'est pas une sorte d'intermédiaire entre le monde et une prétendue *action* divine ; elle est une qualification du monde, un attribut, un accident d'une certaine espèce, bref, je le répète, une relation, qui ne peut donc se concevoir comme antérieure au sujet qui la porte. Elle est réelle, mais le monde est réel d'abord, — d'abord, dis-je, non dans le temps, ce qui serait ramener l'illusion première, mais d'abord selon l'ordre des pensées et des dépendances mutuelles. Les qualifications dépendent des existences, d'abord, bien que, à certains égards, les existences puissent dépendre partiellement ou totalement des qualifications.

* * *

Me demanderez-vous pourquoi j'apporte ici toute cette métaphysique ? Je répondrai : c'est parce que les conséquences en sont grandes. Je dis les conséquences doctrinales ; mais à Louvain, entre nous, au sein d'un Institut de philosophie, cela compte.

Première conséquence. — Lorsque nous présentons nos thèses catholiques, il est assez important, vous en conviendrez, d'écarter de notre foi ces *dérisions de philosophes* qui inquiétaient si fort saint Thomas d'Aquin, comme il se voit dans des textes célèbres, notamment celui-ci : « *Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis... rationes non necessarias inducat quae praebeant materiam irridendi infidelibus...* » [1]).

Dans son plus grand ouvrage, l'*Évolution créatrice*, M. Bergson, partant de ce principe que toute l'idée traditionnelle de création paraît reposer sur l'idée d'un néant précédant le monde ou sous-jacent au monde, établit que cette idée du néant est une pseudo-idée, qui donne lieu, dit-il, à de pseudo-problèmes. Le pseudo-problème visé ici, ne serait-il pas celui-là même que nous étudions ? En ce cas, je dirais : M. Bergson a tort, le problème existe ; mais il n'existe à la vérité qu'à la condition d'être bien posé. Si nous cherchons à démontrer que le monde vient du rien comme d'un état antérieur d'où la divinité l'aurait fait sortir, ou que, actuellement encore, il repose sur le rien et en émerge incessamment, porté par Dieu comme sur un abîme, la dialectique profonde d'un Bergson aura beau jeu à nous montrer que ce sont là de pures imaginations, que le rien n'est rien et ne peut être présupposé à rien, ni sous-jacent à rien ; que notre idée du néant est en réalité pleine d'être, plus pleine même que celle de l'être appelé à en suppléer et à en guérir l'indigence.

Seulement, cette critique ne vaut que contre la fausse idée de création que nous avons détruite, non contre celle qui définit la création : la dépendance du monde. Or, notre conception est bien

1) Ia Pars, Q. XLVI, art. 2.

celle-là. La création, c'est la dépendance du monde, durée comprise, par rapport à sa condition fondamentale, quoi qu'il en soit du reste des phrases par lesquelles, dans le langage courant, même philosophique, nous exprimons cette relation sous forme d'action, cette dépendance sous forme de passage, cette négation d'une présupposition quelconque à l'influence divine, sous forme d'affirmation d'un néant sous-jacent ou antérieur.

Les façons de parler, qui répondent aux façons de concevoir, ne répondent pas toujours aux affirmations doctrinales, de même que cette proposition : *le soleil se lève*, qui répond à nos images visuelles, ne répond pas aux données astronomiques cependant acceptées de tous.

Toujours est-il qu'il faut s'expliquer, sans quoi, le scandale demeure, et s'il ne convient pas, en bonne sagesse et charité chrétienne, de scandaliser les petits (peut-être serait-ce mon cas si je m'adressais à une assemblée populaire, au lieu que ce soit à des philosophes), il faut songer aussi au scandale des grands : trop de dommages, pour notre foi, proviendraient du mépris en apparence justifié dans lequel ils tiendraient nos thèses.

Deuxième conséquence. — Quand il s'agit de création, et qu'on entend défendre cette notion contre les attaques qui de toutes parts l'ont assaillie en ces derniers lustres, il faut se garder d'aiguiller de travers et de s'attacher à démontrer, au lieu de la création, nécessité métaphysique primordiale, le *commencement du monde*, qui est un fait avéré au point de vue chrétien, mais un fait qui n'est pas un droit, un fait qui est proprement indémontrable.

Il y a là une discrimination d'une importance capitale. Rien n'est fatal à la preuve de Dieu comme une confusion entre ce qui en est l'objet essentiel, à savoir la contingence du monde, son insuffisance, sa dépendance, qui nous invitent à remonter plus haut, et l'idée de *commencement*, qui est tout autre chose.

La contingence du monde se démontre ; sa dépendance par rapport à un Principe premier se déduit de la façon la plus rigoureuse en toute philosophie correcte ; son insuffisance à s'expliquer et à vivre

à lui seul éclate bien autrement que celle de l'enfant sans parents et de l'effet sans cause. Mais le *commencement* du monde est dans une condition logique beaucoup moins heureuse, et confondre ces deux points de vue, c'est énerver la preuve de Dieu au point de la faire juger dérisoire, c'est introduire une paille dans la barre d'acier.

Philosophiquement, quoi qu'en pensent quelques-uns, le commencement du monde ne se démontre pas. Il pourrait très bien ne pas y avoir eu de commencement du monde. Nous venons de dire qu'en un sens profond, il n'y en a pas, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de *moment où le monde ait commencé*. Rien donc n'empêcherait, rationnellement, de se représenter la nature universelle comme un perpétuel recommencement, chaque instant comme un commencement et un terme, chaque avenir comme un futur passé et chaque passé comme un ancien avenir. Le jour présent pourrait être, en cette hypothèse, comme le point posé sur une ligne infinie en mathématiques. Ce point n'a pas de position, il est *quelconque :* de même, l'instant présent serait quelconque et ne pourrait pas être dit éloigné ou proche d'un commencement illusoire, pas plus qu'il n'est éloigné ou proche d'un terme qui ne doit pas venir.

La durée ne finira pas : il n'y a pas de raison péremptoire pour qu'elle commence ; puisqu'il n'y a pas de point d'arrivée, rien n'oblige à ce qu'il y ait un départ. On part tout le temps ; on arrive tout le temps ; le commencement et la fin sont partout, comme dans le cercle : ce n'est pas d'aujourd'hui que les mathématiciens ont dit qu'une ligne droite infinie des deux parts, c'est un cercle. Retournez-vous vers le passé, un infini est devant vous ; portez vos regards vers l'avenir, un autre infini recommence. Et il en fut toujours ainsi, et il en sera toujours ainsi. Rien ne s'oppose à cette hypothèse.

On peut donc concevoir la vie universelle, une fois notée cette relativité du temps, comme un flux incessant de parties qui se succèdent, toujours mobiles, au sein d'une sorte d'immobilité éternelle. Mobilité de partie à partie ; immobilité à l'égard de l'infini sans termes, telle serait la loi de la durée ainsi comprise. Le même présent, toujours changeant, demeurerait, en dépit de sa course vertigineuse, dans un

perpétuel milieu, et c'est alors que selon une conception qui écrase par sa grandeur, on verrait se réaliser à la lettre le mot de Platon, définissant le temps qui nous mesure : « *l'image mobile de l'immobile éternité* ».

Nous ne croyons pas, comme chrétiens, à cette conception. Nous considérons le monde comme fini en durée dans le passé. Nous considérons comme limitée la régression possible des jours. Cela, c'est notre tradition qui nous le dit, ce sont nos Écritures ; mais cela ne se démontre point. Ceux qui croient le démontrer ne disent que des choses sans force, quelquefois des enfantillages ; les preuves physiques, mathématiques ou métaphysiques échafaudées dans ce but tombent devant la critique comme un château de cartes.

Saint Thomas s'est exercé par sept fois à cette hécatombe de preuves. Il réduit en poussière tous les arguments, et s'il en avance à son tour de timides pour corroborer, d'une certaine façon, la donnée de fait qu'il emprunte à la tradition religieuse, il prend bien soin de dire que cela ne *démontre* point.

Et en effet, dit-il, comment pourrait-on bien s'y prendre pour établir cette démonstration ? Il n'y a que deux sortes de démonstration : la démonstration *a posteriori*, par les effets, et la démonstration *a priori*, par les causes, essentielles ou agentes.

Les effets de l'univers, cela n'a pas de sens, et il n'y a donc rien à chercher dans cette direction.

L'essence de l'univers, soit ! Mais quelque structure qu'on lui prête, l'idée qu'on se fait de l'univers n'implique par elle-même aucune durée particulière. Le monde peut être ce qu'il est soit un jour, soit mille jours, soit un nombre quelconque de jours. Ou si l'on dit que dans l'idée même de l'univers est incluse une succession donnée d'événements, cette succession peut être reprise une fois, mille fois ou un nombre quelconque de fois. L'essence abstrait du temps, « *quod quid est abstrahit ab hic et nunc* », et l'universel qui l'exprime est dit subsister partout et toujours, en ce sens qu'il n'a rapport spécialement à aucune mesure temporelle ou spatiale.

En ce qui concerne la cause agente, nous sommes fixés. Cette cause est Dieu, et Dieu est éternel. Le fait d'être par Dieu ne peut donc pas prouver que le monde soit fini en durée ; car tant qu'il y a Dieu, il peut y avoir le monde, et d'ailleurs, puisque la création n'est qu'une relation, donc un attribut du monde, cet attribut dépend exclusivement du vouloir divin. Dieu peut fonder un monde fini ou infini en durée, comme il peut fonder un monde circulaire ou carré, qualifié de telle ou telle manière.

Une durée infinie ne pourrait être écartée, comme effet de Dieu, que si en elle-même elle était contradictoire. Mais la preuve d'une telle contradiction est encore à faire. Les arguments en sa faveur sont plus faibles les uns que les autres, bien que toujours spécieux, en raison de l'invincible effroi que la notion d'infini impose à l'imagination.

Or, si la raison est muette sur ce point, il ne faut pas lier le sort d'une thèse capitale comme est la preuve de Dieu, à celui d'une thèse caduque et fictive.

A cet égard, l'idée de création implique deux thèses :

1° Une thèse accessoire : le caractère fini de la durée *a parte ante*, la notion d'un *commencement absolu.* Et sur ce point, ni l'expérience, ni la théorie ne peuvent donner une solution quelconque. La révélation seule nous permet d'affirmer qu'il y ait un commencement absolu du monde et que la régression des jours soit finie.

2° Une thèse principale : il y a entre le monde et sa Source une relation de dépendance extratemporelle ; le monde est suspendu à Dieu en tous ses cas, en toute sa substance, selon tous ses attributs, la durée, finie ou infinie, y comprise. Là est le vrai débat, entre l'athée et le théiste. Le problème des origines est essentiellement un problème du transcendant, non un problème de durée ; il établit la relation du dérivé avec sa source, du fini avec l'infini, du contingent avec le nécessaire, de l'insuffisant avec le suffisant.

Il ne faut pas embrouiller ces choses.

Troisième conséquence. — Si la Création n'est au vrai qu'une relation extratemporelle, on en devra juger de même, qu'il s'agisse de

l'univers ou qu'il s'agisse d'un être particulier, individu ou espèce. Et voyez le jour que cela jette sur la question célèbre des *créations successives* ou de *l'évolution.*

La thèse des créations successives s'exprimerait pour nous de la façon suivante : Les êtres de la nature sont apparus successivement et brusquement, en dépendance de la cause première seule, sans nulle dépendance temporelle, nul lien de causalité avec des antécédents. Les plantes ne sont pas sorties des activités physico-chimiques, les animaux des plantes, l'homme des animaux, même quant à son corps : ils furent l'objet, chacun, d'un commencement absolu, d'un commencement sans relations temporelles *a parte ante*, je dis au point de vue causal. Leur unique condition d'existence, condition extratemporelle d'après ce que nous savons, est la Cause Première.

Au contraire, la thèse de l'évolution consiste à dire qu'il n'y a pas de commencements absolus en cours d'action ; que le monde est un déroulement ; que tout, dans ce monde mouvant, a ses conditions nécessaires et suffisantes dans un état antérieur, d'où il est sorti.

Il est certain que cette dernière supposition prête à beaucoup de difficultés particulières ; que la question de l'âme, par exemple, celle de la liberté et plus d'une autre lui imposeraient leurs exigences. Mais au point de vue du problème de Dieu et de la dépendance de toutes choses par rapport à Dieu, l'idée d'évolution est aussi naturelle et aussi facile à soutenir que n'importe quelle autre ; elle ne soulève nulle difficulté ; la question de la création, bien posée, n'a rien à en souffrir ; il ne faut pas en avoir peur, comme si elle mettait en péril nos divines croyances.

L'idée d'évolution répond à la question des rapports temporels des êtres à l'égard les uns des autres. Dans quels liens temporels sont-ils ? Comment se succèdent-ils ? Sont-ils causes, effets, conditions de telle ou telle espèce ? L'idée de création répond à tout autre chose : il s'agit alors d'un rapport transcendant entre l'être envisagé comme tel et sa Cause première, cela, quoi qu'il en soit de ses relations, du temps, de ses causes ou de ses conditions dans le temps, qu'il soit ou non émané d'un semblable à soi ou de causes hétérogènes.

L'évolution est un problème d'avant et d'arrière ; la création est un problème d'au-dessus. L'évolution concerne des relations dans le cercle ; la création est un problème tangentiel.

Chacun comprend que le caractère serré ou lâche, juxtaposé ou engrené d'un ensemble n'a rien à voir avec sa suspension globale à une commune condition. Ne confondons pas la politique intérieure d'un système avec sa politique étrangère ; on sait que celle-ci ne peut jamais se satisfaire uniquement par l'autre. Gouvernez-vous comme ceci ou comme cela, il faut toujours des ambassadeurs, des traités, des alliances. De même, que l'univers soit gouverné intérieurement par un ordre de succession immuable ou par évolution, il ne peut se dispenser de relation transcendante ; en son tout et en chacune de ses parties il dépend de Dieu ; il en dépend tout le temps, ou pour mieux dire selon tout le temps, puisque le temps, encore une fois, n'est qu'un attribut des êtres. A ce titre, la création est une chose permanente, et si l'évolution est la vérité, évolution et création sont à l'égard l'une de l'autre ce que la cause seconde est à la cause première, ce que le choc des cailloux sur la route est à la gravitation universelle.

Il n'y a donc pas d'espoir que les systèmes évolutionnistes, tant qu'ils se tiennent dans leur rôle et se soumettent aux méthodes de la science, puissent détrôner jamais l'idée créatrice. Il n'y en a pas d'espoir, dis-je, pour les mécréants ; il ne doit donc pas, de notre côté, y en avoir de crainte. Nos thèses sont en sûreté ; elles ne dépendent en aucune façon des aléas de la science. Qu'un être sorte d'un autre par évolution, et tous les êtres de la nature d'un grandiose développement qui serait comme la lecture du rouleau sacré dans les synagogues anciennes, cela n'explique en rien pourquoi il y a un rouleau et qui se développe, pourquoi il y a de l'être et qui est soumis à l'évolution. Cette dernière condition est une donnée de plus insérée au problème de l'être ; il serait bien étrange qu'une donnée pût passer pour une solution.

Dès qu'il y a de l'être, évolutif ou non, perpétuel ou non, il faut une source d'être. Et qu'il soit perpétuel, disions-nous, c'est une raison seulement pour que sa source le soit, de sorte que l'éternité de Dieu,

en plus de Dieu, est atteinte de cette manière. De même, que l'être et le procédé de la nature soient évolutifs, c'est une double raison de plus en faveur de Dieu ; car il faudra postuler Dieu *premièrement* comme source de l'être en tant que tel (Dieu créateur) ; *deuxièmement* comme source de l'être en tant qu'évolutif (Dieu premier moteur) ; *troisièmement* comme source de l'ordre selon lequel l'être évolue, de l'intelligibilité qu'il exprime et des fins qu'il réalise (Dieu Verbe, Dieu Alpha et Oméga, Dieu idéal et fin).

Je sais bien que Renan a cru ne pouvoir prouver Dieu qu'en lui trouvant des effets particuliers, individuels, temporels, des miracles proprement dits, des créations anthropomorphiques. Mais c'est là une aberration. Le Dieu de Renan est un démiurge, ce n'est pas Dieu. Renan, par extrême culture, une culture qui d'ailleurs se portait toute dans un seul sens, en est revenu à la conception de l'homme primitif, pour lequel la divinité c'était le caprice particulier qui derrière chaque effet se présentait et prétendait en fournir la cause. Zeus qui pleut, Eole qui souffle sur les nuages, Minerve avec son casque et Neptune avec son trident, serait-ce la vraie conception de Dieu ?

Le raisonnement de Renan revient en somme à dire : Que Dieu soit mal compris ou qu'il ne soit pas. Nous qui le comprenons bien, ou en tout cas y tâchons, nous ne pouvons pas nous laisser troubler par des notions simplistes ou pseudo-savantes.

Dieu n'est pas l'un des termes de la série qu'étudie la science ou que vise l'expérience ; il est représenté par chacun de ces termes et par leur série, par leur causalité et par leur durée comme le chef est représenté par son lieutenant, le prince par son ministre. Il n'y a pas à parler de lui dans l'enchaînement du déterminisme et de son évolution ; à cet égard, tout se passe comme s'il n'était pas ; seulement, s'il n'était pas, il n'y aurait ni évolution, ni déterminisme, ni êtres, ni attributs, ni lois, il n'y aurait rien, vu que Dieu est la cause de tout et que les évolutions aussi sont ses filles.

En résumé, l'idée de création se présente à nous comme l'une des plus abstruses, mais aussi des plus essentielles et des plus nécessaires

de la philosophie chrétienne. L'enténébrer, comme on le fait souvent, c'est se laisser engager dans les plus pernicieuses erreurs ; l'élucider, la tenir dans la clarté, c'est se préparer aux plus hautes compréhensions ; apprendre à se mouvoir parmi les difficultés qu'elle soulève, c'est se donner des facilités pour échapper aux sophismes des négateurs, pour absorber les demi-vérités dont ne sont jamais dépourvues même les pires doctrines ; bref, c'est travailler efficacement à cette *philosophia perennis*, haute et sereine, qui est le rêve, l'espérance et l'effort du penseur chrétien.

XI

J. MARITAIN

DE QUELQUES CONDITIONS
DE LA
RENAISSANCE THOMISTE

DE QUELQUES CONDITIONS

DE LA

RENAISSANCE THOMISTE

PAR

JACQUES MARITAIN
Professeur aux Facultés catholiques de Paris *)

I

Je devais primitivement venir vous parler du bergsonisme, et cela pendant l'hiver 1914. Entre cette date et celle d'aujourd'hui, il y a des torrents de sang. Et voici que le plus cher compagnon de ma jeunesse, Ernest Psichari, m'a précédé sur votre terre de Belgique, où il attend en paix la résurrection. Le bergsonisme est entré dans le musée des systèmes. Un monde nouveau va surgir devant nous, qui pour une part sera notre œuvre, et qui sera autre chose, nous le voulons du moins, que le stupide chaos sans Dieu et sans amour qu'on nous propose en guise de chrétienté, et pour lequel il serait trop dérisoire que tant de généreuses vies se fussent sacrifiées. Mais dans l'élaboration de ce monde nouveau, le rôle capital, en dépit des apparences, et sans négliger pour cela l'immense importance des facteurs économiques

*) Conférence faite à l'Institut Supérieur de Philosophie le 26 janvier 1920.

dans l'ordre de la causalité matérielle, le rôle capital et formellement décisif sera tenu par les idées. C'est pourquoi c'est une question très actuelle, — beaucoup plus actuelle que celle de la valeur du bergsonisme, — de se demander *quelles sont les conditions principales de la renaissance de la philosophie thomiste :* renaissance commencée depuis longtemps déjà, Louvain le sait bien puisqu'il en est un des meilleurs artisans, renaissance dont les brillants progrès autorisent aujourd'hui les plus vastes espoirs.

Vous voudrez bien excuser et mettre au point ce qu'un tel titre paraît comporter de présomption, voire d'outrecuidance. Il me déplairait fort d'avoir l'air de vous proposer dogmatiquement des considérations de mon invention ou de mon goût, là surtout où je dois plutôt moi-même venir demander des leçons. Mon ambition est tout autre. Ayant par devoir professionnel à m'occuper de l'histoire de la philosophie moderne, je voudrais profiter de mes études ordinaires pour analyser brièvement aujourd'hui les causes qui, à la fin du moyen âge et au début des temps modernes, ont fait perdre à la scolastique l'empire qu'elle avait sur les intelligences, et ont assuré le triomphe de la nouvelle philosophie, plus spécialement de la réforme cartésienne ; il sera facile alors de dégager les enseignements de ce grand drame intellectuel, et de préciser par opposition quelques-unes des conditions qui semblent requises pour le succès de la renaissance scolastique.

II

Considérons tout d'abord, si vous le voulez bien et en manière d'introduction, l'état des choses au XVIIe siècle.

1. On a souvent remarqué, — et l'historien allemand Léopold de Ranke a fort bien mis ce point en lumière, — que le grand mouvement classique du XVIIe siècle français est issu d'une sorte de réaction de la France contre l'Europe. Les souffles de la Révolution européenne, qui commence à la Renaissance et à la Réforme, et qui n'est pas terminée, les premiers souffles de l'esprit d'indépendance passaient

depuis un ou deux siècles comme un vent de dévastation sur la face de la terre. Le monde chrétien, terriblement jugé par Dieu, avait disparu dans l'écroulement du moyen âge. L'Homme, ayant fait, comme dit M. Höffding, la découverte de l'humain, c'est-à-dire ayant détourné ses yeux des objets dont la contemplation l'absorbait autrefois, — de la resplendissante et toujours tranquille Trinité, du drame toujours actuel de la Rédemption, d'un univers doux et terrible fait à l'image du Père, — et ayant tourné son regard vers lui-même, vers le sujet, vers le Moi, comme Adam lorsqu'il s'aperçut qu'il était nu, l'Homme s'apercevant qu'il était quelque chose d'infiniment intéressant et d'infiniment aimable, commençait de changer toutes les valeurs et de briser tous les ordres établis, pour se faire un monde digne de lui. — La France, après l'affreuse crise des guerres de religion, réussit alors par sa volonté obstinée d'une restauration nationale, monarchique et catholique, à arrêter, ou à retarder, ce travail révolutionnaire, au point de le masquer complètement, du moins pour un regard superficiel, sous la splendeur de la floraison classique. Et ainsi l'ordre et la discipline du XVIIe siècle français apparaissent comme une réaction vigoureuse contre la barbarie humanitaire déjà en marche.

Mais cette réaction a été en somme éphémère. Elle n'a pas réussi à sauver la civilisation. Son énergie est tout épuisée lorsque meurt Louis XIV ; et le XVIIIe siècle semblera continuer tout naturellement le XVIe, en ne gardant du XVIIe siècle que de nobles souvenirs, et un affinement de la sensibilité.

C'est que l'effort de restauration du XVIIe siècle souffrait de bien des tares et de bien des faiblesses,

... il fut gallican, ce siècle, et janséniste !

disait Verlaine. Et, en effet, le gallicanisme et le jansénisme sont les plus visibles de ces tares. Mais il y en a d'autres [1]).

Dans le domaine de l'art lui-même, l'art classique tient de la renaissance gréco-latine dont il dérive une étroite commensuration à la

1) Cf. DE PASCAL, *Lettres sur l'histoire de France*, t. II, p. 119.

pure raison humaine — si mesquine quand elle est laissée à elle-même — qui le place bien loin de la plénitude spirituelle de l'art médiéval, et qui lui promet une décadence assez prompte.

Dans le domaine des mœurs, le renouveau catholique, bien qu'il donne dans une élite de magnifiques fruits de sainteté, de pénitence et de vie intérieure, n'aboutit chez beaucoup de gens qu'à ce curieux concordat intime qui juxtapose à une foi encore vigoureuse, mais strictement limitée aux choses du culte et de la vertu de religion, un gouvernement de vie, un régime intellectuel et moral entièrement naturel et terrestre. Avec une candeur désarmante, on est catholique à l'église, et stoïcien, sceptique, épicurien dans le monde ; surtout on est fermement décidé à *gagner le ciel*, mais après avoir dûment conquis le bonheur sur la terre. Conception du christianisme inconnue aux temps anciens.

Enfin, dans le domaine de la vie des peuples, faut-il rappeler que les traités de Westphalie consacrent la disparition de la chrétienté, — de la société chrétienne des nations, — pour lui substituer le système de l'équilibre européen, et qu'ils consacrent aussi d'une manière officielle l'existence politique et les droits de l'hérésie, avec laquelle les rois de France avaient d'ailleurs fait alliance. Sur ce dernier point, je sais bien qu'il faut se garder de juger trop précipitamment, et que cette politique nous était imposée par les ambitions de la maison d'Autriche, et que de grands mystiques comme le P. Joseph et le P. Lallemant l'ont approuvée ; il reste cependant que saint Louis aurait sans doute trouvé une autre manière de faire, et que le résultat final de tout cela a été la constitution du royaume de Prusse...

2. Voilà donc bien des faiblesses, bien des déficiences dans le grand travail de restauration chrétienne accompli par le XVIIe siècle. Mais la plus grave peut-être de toutes reste encore à signaler : *Il n'y a alors aucun effort pour restaurer dans le domaine de la spéculation rationnelle la* philosophia perennis *qui est la philosophie de l'Église, parce qu'elle est celle des évidences naturelles de la raison.* Sans doute, saint Thomas est cité et invoqué par les théologiens et par les prédicateurs. Mais *en philosophie*, on ne trouve au XVIIe siècle, dans le

mouvement de recherche active et de conquête, dans la pointe offensive où se manifeste à chaque moment de l'histoire la *force vive* intellectuelle d'une époque, absolument aucun essai de rénovation thomiste. On peut dire que le mouvement classique du XVIIe siècle, tel un cas expérimental éminent, nous offre un exemple remarquable d'une tentative de retour à l'ordre intellectuel et moral *sans saint Thomas*, ou comme nous dirions, avec *privation* de la *formalité thomiste.* Le résultat sera curieux à enregistrer.

La scolastique, vers laquelle nous revenons maintenant, comme vers notre *terminus ad quem*, était alors le terme dont on s'éloignait à tire-d'aile, le *terminus a quo* d'un circuit intellectuel qui devait durer trois siècles. On reculait devant les hérissements saugrenus et les complications barbares que, pendant la longue décadence de la philosophie chrétienne, le démon de la médiocrité semble avoir multipliés autour d'elle, afin de procurer le dégoût des bons esprits. On reculait aussi devant l'effort très réel que la scolastique exige de l'intelligence, car, nous ne saurions trop le répéter, la philosophie scolastique, et particulièrement la philosophie thomiste, c'est-à-dire la philosophie scolastique dans toute sa pureté formelle, est quelque chose de *difficile*, qui ne se donne pas du premier coup, et qui requiert un renouvellement continuel de l'effort de penser, et qui exige le développement dans l'esprit d'une de ces qualités stables perfectionnant et surélevant le sujet, qu'Aristote appelle une ἕξις, un *habitus*. Or, nous voyons commencer dès le XVIe siècle, pour beaucoup de raisons, principalement sociales, semble-t-il, une remarquable tendance à la vulgarisation, et si je puis dire à la démocratisation de la pensée : donc à la *facilitation* des choses. Saint François de Sales n'a-t-il pas réussi, comme un saint qu'il était, à tirer le bon parti de cette tendance, dans l'ordre de la vie spirituelle ? Mais dans ce même ordre on verra bientôt des auteurs moins recommandables préconiser toutes sortes de *moyens courts*, — oh, si courts ! — de parvenir à l'union à Dieu. Dans l'ordre philosophique on verra aussi tout le monde courir après le *moyen court* de parvenir à la vérité, je veux dire après les divins secrets de la Méthode. Enfin des esprits animés par ailleurs de la plus sincère piété, voudront

trouver mieux que la scolastique, — mieux que saint Thomas — pour réaliser une synthèse théologique apparemment mieux adaptée aux besoins de l'âme chrétienne: une philosophie moins discursive et moins argumentative, plus intuitive et plus affective aussi, plus simple, en un mot plus *facile*. Oh sainte candeur, intentions touchantes de ces éternels réformateurs, qui constatent que tout irait tellement mieux si l'homme n'était pas un animal raisonnable, donc une intelligence située au plus bas degré dans le monde des esprits, et pour laquelle toutes les choses belles sont difficiles ! Voyons, avec un peu de bonne volonté, si nous faisions, oh très modestement dans une très humble mesure, comme si nous étions des anges, est-ce que tout ne se simplifierait pas délicieusement ? C'est alors, — dans la première moitié du XVIIe siècle, — qu'on se lance dans la mode platonicienne. « A ce que j'entends, écrivait Silhon en 1634, on en barbouille la dévotion de ce temps et on fait entrer le platonisme dans la composition de la vie mystique et de la théologie à la mode... Que ceux qui en usent se souviennent que les serpents se cachent sous les fleurs, que l'arsenic ressemble au sucre, et qu'Origène en fut empoisonné. Qu'ils ne croient pas que pour avoir dans la bouche beaucoup de noms qui se trouvent dans saint Denys, ils en aient toujours l'intelligence dans l'esprit » [1]).

3. Mais une mode platonicienne ne constitue pas une philosophie. Le grand organisme de sciences et d'arts qui progresse d'un élan si vigoureux dès le début du XVIIe siècle, va-t-il rester privé de métaphysique, de *scientia rectrix*, sera-t-il un corps sans tête ? Non, une tête va lui pousser, une philosophie va surgir qui prendra la place rectrice. De l'immense déficience créée par l'absence de saint Thomas, c'est Descartes qui va profiter. Avec une prudence stratégique et tactique redoutablement sagace, avec une ténacité étonnante, s'appuyant tantôt sur ses amis de l'Oratoire, tantôt sur la Sorbonne, tantôt sur les Jésuites qu'il flatte et menace alternativement, Descartes réussit à introduire dans la France classique une philosophie nouvelle, qui d'une part fait front contre l'impiété des libertins, et se présente comme un spiritualisme

1) *De l'immortalité de l'âme*, par SILHON. Paris, 1634.

« engageant et hardi », bien plus altier et plus cassant que celui d'Aristote, et qui d'autre part brise d'une manière irrémédiable avec la tradition humaine, change de fond en comble la notion qu'on doit se faire de la Science, de la Pensée, de l'Homme, aiguille la spéculation vers le mécanisme et l'idéalisme, donne une *forme* mathématique et rationnelle à ce qui n'était chez Bacon et chez Bruno qu'un ensemble confus de désirs et d'aspirations, et assure ainsi le succès de l'esprit nouveau.

La philosophie cartésienne est une philosophie masquée ; *larvatus prodeo*, je m'avance masqué sur le théâtre du monde, lit-on dans les papiers de jeunesse de Descartes. Il n'est pas étonnant que cette philosophie ait fait d'abord illusion, et suscité en maint esprit des espoirs analogues à ceux que quelques-uns fondaient récemment sur le bergsonisme. Car au fond, le bergsonisme et le cartésianisme, ces deux systèmes si opposés, sont pour gagner la faveur du public dans une situation toute semblable et toute symétrique ; dans les deux cas il s'agit de transcender le pénible *discursus* de la raison par une intuition merveilleusement simplificatrice, qui prétend s'accorder avec la science positive ; dans les deux cas il s'agit de renouveler le spiritualisme par une doctrine conformée au ton mental et moral de la société en un temps donné ; dans les deux cas les nouveautés qu'on apporte reconnaissent quelque contact original avec le platonisme, ici avec Platon, là avec Plotin. Notons cette différence toutefois que dans un cas on était jeune, héroïque, et plein d'une folle confiance en la raison, et que dans l'autre on est vieux, fatigué, plus instruit d'ailleurs et incomparablement plus subtil, mais dégoûté de l'intelligence, et pourvu d'une musculature rationnelle fort anémiée.

Il est curieux de lire aujourd'hui le dévot récit où Baillet nous raconte comment le Cardinal de Bérulle, ayant fait, en 1628, la connaissance de Descartes chez le nonce du Pape, à une conférence sur la Philosophie, où le sieur de Chandoux, philosophe et chymiste (plus tard condamné à la potence pour faux monnayage), débitait des sentiments nouveaux et parlait contre la Scholastique, pria Descartes de lui exposer en particulier ses projets de réforme et se trouva si ravi de ce

qu'il entendait qu'il fit une obligation de conscience au philosophe d'entreprendre ce grand ouvrage, lui représentant « qu'il serait responsable devant le Juge souverain des hommes du tort qu'il ferait au genre humain en le privant du fruit de ses méditations ». Descartes, ne voulant pas refuser de se dévouer au genre humain, se mit au travail. « Ceux qui liront les ouvrages de ce savant homme, écrira plus tard Malebranche, se sentiront une secrète joie d'être nés dans un siècle et dans un pays assez heureux pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siècles passés, parmi les païens, et dans les extrémités de la terre, parmi les barbares et les étrangers, un docteur pour nous instruire de la vérité »[1]; « de telle sorte », ajoutera-t-il avec candeur, « qu'on peut dire avec assurance qu'on n'a point assez clairement connu la différence de l'âme et du corps que depuis quelques années »[2]. Oui, mais le 20 novembre 1663, l'Église mettait le cartésianisme à l'index ; et la réforme cartésienne — qui est dans l'histoire de l'intelligence, le péché proprement français, comme la réforme luthérienne est le grand péché allemand, et le réveil païen de la Renaissance le grand péché italien, — devait introduire dans l'ordre rationnel et philosophique toutes les maladies de la pensée moderne : naturalisme, individualisme, subjectivisme, scientisme, égocentrisme. Finalement, — après que la philosophie des idées claires sera devenue, non sans contamination par les influences anglaises, avec Voltaire et l'Encyclopédie, puis germaniques avec Rousseau, la philosophie des lumières et des pauvres quinquets de l'*Aufklärung*, — nous assisterons à la proclamation de l'indépendance absolue ou de l'*aséité* de l'esprit humain, par laquelle la révolution kantienne consommera la révolution cartésienne.

Cette histoire nous montre avec éclat l'importance proprement *capitale* qu'il y a pour toute tentative de restauration de l'ordre chrétien, de l'ordre classique, à mettre en première ligne la restauration de la philosophie conforme au réel, de la philosophie qui se fonde sur les évidences premières de l'intelligence, et sur les évidences premières de

1) *Recherche de la vérité*, VI, dernier chap.
2) *Préface de la Recherche de la vérité*.

l'expérience sensible, et qui se montre partout et toujours docile à la réalité, je veux dire de la philosophie d'Aristote et de saint Thomas. Que serait-il advenu de la France et du monde si le mouvement classique du XVIIe siècle avait choisi pour maître et pour guide en philosophie, non pas la dure et étroite tête orgueilleuse qui rejeta et détruisit tous les précieux instruments de sagesse préparés le long des âges par le labeur des hommes, mais le vaste et puissant métaphysicien qui continuait et commentait humblement Aristote et saint Thomas à Alcala de Hénarès, pendant que Descartes combinait en Hollande sa révolution philosophique, — le docteur profond Jean de Saint-Thomas ? Il est vain de spéculer sur les futuribles. Mais ce qui est bien certain, c'est que la renaissance chrétienne qui s'effectue aujourd'hui dans l'élite, et se prépare dans le monde, sera éphémère et sans vigueur si elle n'est pas avant tout une renaissance thomiste.

L'histoire du mouvement classique au XVIIe siècle nous apprend encore autre chose. Si la *nouvelle philosophie* de Descartes et de Bacon a triomphé si facilement, c'est qu'à vrai dire elle ne trouvait devant elle aucun adversaire qualifié. Il nous faut constater ici la carence totale des représentants de la philosophie scolastique. On invoque pour la défense d'Aristote les arrêts des Parlements et des conseils d'universités, on met la gendarmerie au service de l'École : bon moyen d'achever de la discréditer. Mais en fait de défense intellectuelle, ou plutôt d'offensive intellectuelle, — car on ne se défend bien qu'en attaquant, — en fait de noble lutte d'esprit contre esprit, néant. L'évêque d'Avranches, Huet, n'essaie de réfuter Descartes qu'au nom du scepticisme et d'un médiocre probabilisme d'humaniste et d'érudit. Le P. Daniel s'emploie à faire rire les salons en racontant avec une grâce badine et une élégante ironie le Voyage du Monde de M. Descartes. Où sont, du moins parmi les écrivains de langue vulgaire, les défenseurs de saint Thomas, les représentants de la vérité philosophique ?

III

Au temps où, par Descartes, la philosophie moderne a pris dans le monde la place de la philosophie scolastique, il y avait presque trois siècles que la scolastique dégénérait. Ce sont les causes générales de cette décadence que je voudrais maintenant brièvement passer en revue.

Sans parler des causes tout à fait générales qui tiennent à la décadence de la chrétienté dans son ensemble, je classerai ces causes de déchéance sous trois chefs principaux, selon qu'elles se rapportent

à *la qualité* de la doctrine et de l'esprit scolastiques,

ou à *l'usage* que les scolastiques faisaient de leurs richesses intellectuelles,

ou enfin aux *aides extrinsèques* dont ils avaient besoin.

1. Au point de vue de la *qualité de la doctrine et de l'esprit scolastiques*, il faut signaler avant tout les déviations et les altérations de plus en plus graves, depuis le début du XIVe siècle, de la doctrine elle-même.

Malgré l'éclat prodigieux avec lequel la pensée de saint Thomas s'imposa dès l'origine, et du vivant même de celui-ci, vous savez que la grande synthèse thomiste, où toute la tradition antique et chrétienne venait donner son fruit, est très loin de commander sans conteste le mouvement intellectuel de la fin du Moyen Age. Elle se heurta dès l'abord aux résistances des esprits routiniers qui ne comprenaient pas que la *nouveauté* de l'enseignement de saint Thomas, — tous les biographes du saint insistent sur cette hardie nouveauté de son mode d'enseigner, — n'était pas une nouveauté d'altération mais une nouveauté d'achèvement, la nouveauté du fruit par rapport à la fleur. Par ailleurs il convenait que la pensée thomiste fût éprouvée par la contradiction.

Saint Thomas mourut en 1274. Quatre ans avant sa mort, en 1270, il avait vu sa doctrine suspectée par l'autorité, et sur le point d'être condamnée à Paris. Et, le 7 mars 1277, trois ans après la mort de saint

Thomas, Étienne Tempier, évêque de Paris, condamnait, avec les thèses averroïstes que saint Thomas avait passé sa vie à combattre, un certain nombre de thèses empruntées aux écrits de celui qui est aujourd'hui *Doctor communis Ecclesiæ*. Les efforts d'Albert-le-Grand, qui, malgré ses quatre-vingts ans, vint de Cologne à Paris pour défendre son disciple, ne purent empêcher cette condamnation. A Oxford, Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, et John Peckham, son successeur, allaient à leur tour, l'un à la suite de l'autre, frapper la doctrine de saint Thomas. Cette opposition passagère et locale, qui était due principalement à des rivalités tout humaines, fut incapable d'arrêter la glorieuse ascension dans l'Église de la doctrine de saint Thomas, que les Dominicains, très peu de temps après les censures d'Étienne Tempier, adoptèrent en chapitre général comme doctrine de l'Ordre, et dont les Papes devaient faire, quant à tous ses principes essentiels, la philosophie même de l'Église. Mais elle montre bien dans quelle atmosphère ingrate et querelleuse le monde chrétien à son déclin allait recevoir la pensée du Docteur Angélique.

Bientôt ce sont de nouveaux maîtres et de nouveaux systèmes qui détournent la philosophie scolastique des voies tracées par saint Thomas. Avec Scot, — né l'année même où mourait saint Thomas [1]), — avec Scot, Docteur trop subtil, la pensée chrétienne, faisant effort pour se regrouper selon un type, une orientation, un système de valeurs foncièrement opposés à ceux du thomisme (elle place alors au sommet de l'être, non plus l'intelligence, mais la volonté, la liberté, la contingence), ébranle, déséquilibre, déforme jusqu'en ses moindres parties l'édifice scolastique, se complique à l'infini, commence à perdre confiance en l'intelligence, et change la philosophie en une machinerie fort ingénieuse, mais tout artificielle, qui ne prend plus sur le réel et qui n'en reçoit plus la vie. — Avec Occam, ce théologien très moderne qui défendait Louis de Bavière par la plume, afin que Louis de Bavière le défendît par le glaive, et qui mettait au service de l'Empire germanique des théories subversives de l'ordre chrétien, elle achève

1) Selon d'autres, Scot serait né en 1266.

de se fausser. Aveuglée par le nominalisme, elle cesse de faire œuvre d'intelligence et de discerner l'essence des choses, elle déclare l'existence de Dieu, son unité, son infinité, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme indémontrables à la raison, fait dépendre d'un pur arbitraire divin les vérités éternelles, nie la métaphysique, et tend à présenter la grâce comme une simple dénomination extrinsèque. Luther n'est pas loin, on sait d'ailleurs qu'il ne connaissait la scolastique que par l'intermédiaire de Gabriel Biel, — le dernier grand représentant de la doctrine d'Occam, — et qu'il est, suivant le mot de Denifle, « toujours resté occamiste ».

Clément VI, en mai 1346, écrivait aux maîtres et aux étudiants de l'Université de Paris, pour les mettre en garde contre ces *variae et extraneae doctrinae sophisticae (extraneae*, c'est-à-dire anglo-saxonnes). Le Pape ne fut pas écouté. Dès la seconde moitié du XIVe siècle, l'occamisme, plus ou moins mitigé, règne à l'Université de Paris et dans la plupart des écoles.

Il est curieux de rapprocher de l'acte de Clément VI avertissant le moyen âge des périls mortels auxquels le nominalisme expose la pensée, les actes presque innombrables par lesquels Léon XIII, Pie X et Benoît XV ont objurgué les temps modernes de revenir à saint Thomas comme à l'unique salut de la raison, de cette raison voyageuse et prodigue qui après avoir pendant cinq ou six siècles dissipé sa substance aux quatre vents de l'esprit, jusqu'à être réduite à garder le troupeau sans honneur des illusions matérialistes et scientistes, et à se nourrir des vaines siliques du kantisme, soupire enfin après l'ordre pacifique de la maison du Père. Il est plus curieux encore de noter que si Clément VI n'a pas été obéi des maîtres chrétiens du XIVe siècle, par contre Léon XIII et ses successeurs ont été, somme toute, sont et seront obéis.

Ce que le moyen âge n'a pas fait, est-ce donc nous qui le ferons ? Est-il réservé à quelque printemps à venir de voir rayonner dans sa plénitude le beau soleil de la Doctrine Angélique, à la lumière duquel le moyen âge à son automne n'a pas su être fidèle ?

Mais revenons au XIVe siècle. Les profondes altérations que nous venons de relever dans la *doctrine scolastique* s'accompagnaient d'une baisse, d'un affaiblissement simultané de l'*intelligence* elle-même considérée dans son état moyen. Il est facile de constater qu'alors l'intelligence commence à devenir moins objective et à se complaire en elle-même plus qu'en la vérité. De là la folle végétation des questions inutiles et l'invasion du verbalisme : l'intelligence semble s'hypertrophier, en réalité elle dégénère, et bientôt elle aura tellement diminué qu'elle se trouvera au niveau de l'empirisme de la Renaissance, et qu'elle ne pourra, en faisant effort pour se relever, que s'accrocher, et pour un temps bien court, au mathématisme cartésien. Le XIVe siècle lui-même garde encore une très forte intellectualité. Toutefois, tandis qu'il fait merveille dans l'ordre des sciences particulières et dans l'analyse des phénomènes physiques, tandis que les Docteurs parisiens, les Buridan, les Albert de Saxe, les Nicole Oresme préparent par les grandes découvertes que M. Duhem nous a révélées, les conceptions scientifiques dont on fera gloire à Léonard de Vinci et à Galilée, cette époque laisse voir en même temps une singulière défaillance dans l'ordre de la sagesse, et une impuissance progressive à ramener toutes choses à l'unité simple et lumineuse des principes les plus élevés, à spéculer sur les causes premières : il est remarquable que les grands savants dont je viens de parler étaient tous plus ou moins occamistes, et n'ont pas brillé en métaphysique.

Il y a sans doute alors, et il y aura toujours, des esprits fidèles à saint Thomas, mais ils sont isolés et sans influence sur leur temps. Et plus tard, à la fin du XVIe siècle, et dans les toutes premières années du XVIIe siècle, l'effort même que tentera Suarez pour restaurer la philosophie traditionnelle ne fera, à un certain point de vue, que mieux mettre en lumière ce dépérissement général de l'intelligence scolastique. Suarez, en effet, en cherchant surtout la facilité à concevoir, l'équilibre éclectique et le balancement des opinions, fait subir aux grandes notions scolastiques des déformations et des gauchissements considérables, et laisse l'impression que souvent, là où le Docteur Angélique, de ce regard simple de l'intelligence que rien ne peut remplacer, allait au

cœur du réel, lui raisonne et ne voit pas. Son effort, il est vrai, réussit pratiquement dans l'ordre très particulier de l'enseignement scolaire clérical ; mais dans l'ordre universel de la spéculation, il reste impuissant à faire remonter aux esprits la pente qu'ils descendaient depuis Occam. On sait assez la déplorable médiocrité de la plupart des scolastiques contemporains de Descartes et de Pascal.

Il faut être avant d'agir, *operatio sequitur esse*, l'action est à la mesure de l'être, disaient les Anciens ; il faut *être* quelque chose pour pouvoir *faire* quelque chose, disait Goethe. A ce point de vue, il faut dire que la cause primordiale de la déchéance historique de la scolastique, c'est la propre défaillance par laquelle elle a cessé d'*être* elle-même, par laquelle elle s'est manqué à elle-même dans l'ordre de l'être et de la qualité : quant à la doctrine et quant à l'intellectualité.

Il me semble de plus que l'étude que nous venons de faire nous permet de dégager une loi historique assez remarquable :

Quand on passe d'un système supérieur (par exemple de la philosophie scolastique) à un système inférieur, qui a triomphé historiquement du premier (comme la philosophie antiscolastique a triomphé de la scolastique au temps de la Renaissance et au XVIIe siècle), on constate que les caractères qui sont dans le premier système un vice, une déformation, une altération, deviennent, dans le second système, loi, règle et propriétés connaturelles ; de sorte qu'un tel changement historique ressemble en quelque sorte à ce qu'Aristote appelait les générations substantielles, dans lesquelles les propriétés de la substance nouvellement produite sont précisément les dispositions ultimes provoquées par le mouvement d'altération dans la substance qui se corrompt. *Corruptio unius generatio alterius*. C'est ainsi que la corruption de la scolastique est la génération de la philosophie dite moderne. C'est ainsi, pour ne pas parler des transitions particulières qui relient Descartes à la scolastique de son temps, que d'une façon générale les notes de corruption qu'on peut relever dans la scolastique décadente, et avant tout dans l'occamisme, — nominalisme, individualisme et mépris de la tradition, tendance au naturalisme, au subjectivisme, inaptitude à la métaphysique et orientation de l'intelligence

vers la science des phénomènes, suivant la ligne du moindre effort, — toutes ces notes deviennent des propriétés distinctives et caractéristiques de la philosophie moderne.

Et maintenant que devons-nous tirer de tout cela au point de vue qui nous occupe, au point de vue des conditions de la renaissance thomiste dans le monde moderne ?

La leçon de l'histoire est facile à dégager. La renaissance thomiste dépend avant tout des scolastiques eux-mêmes, de la fidélité et de l'obstination avec lesquelles ils garderont intacte leur différence spécifique ; cela les oblige à être extrêmement *difficiles* et extrêmement *exigeants* à l'égard d'eux-mêmes, quant à ce qui fait leur être et leur qualité essentielle, quant à la doctrine et quant à l'intellectualité.

La renaissance thomiste a donc pour condition une fidélité rigoureuse, non seulement aux principes *généraux* et *très généraux* (il y a des personnes qui s'imaginent qu'on est thomiste si on croit que Dieu existe, et qu'Il a créé le ciel et la terre), mais aux moindres principes philosophiques de saint Thomas, — je ne parle pas des éléments matériels et caducs de la synthèse thomiste, par exemple de tout le matériel scientifique dans lequel les Anciens enrobaient leurs principes métaphysiques, et qui a besoin d'être entièrement renouvelé, — je parle des principes *formels* de saint Thomas, dont le plus insignifiant en apparence a sa place nécessaire dans une doctrine qui est organique et vivante, et qui embrasse tous les aspects du réel.

Je n'ai pas besoin de dire qu'il ne s'agit pas là non plus d'un attachement *servile* à saint Thomas et à Aristote, et d'une manière de philosopher qui consisterait à répéter leurs formules d'une façon mécanique. Il s'agit d'une fidélité *spirituelle* et *filiale*, qui fait chercher dans leurs principes activement médités, groupés, coordonnés, le moyen de découvrir, d'« inventer » la solution des problèmes nouveaux qui peuvent se poser de nos jours, et cela grâce à un effort original de l'esprit. Car c'est *implicitement* et *virtuellement*, ce n'est pas explicitement que ces principes contiennent la réponse à tout nouveau problème philosophique, ou plutôt aux nouvelles déterminations et aux nouveaux modes que les éternels problèmes philosophiques peuvent recevoir de nos

jours. Mais précisément à cause de cela le moindre de ces principes a une valeur infinie.

A quoi servirait l'histoire, si elle ne nous apprenait à éviter les grandes erreurs où nos pères ont pu tomber ? L'histoire nous apprend qu'il serait vain d'altérer et de diminuer la pensée de saint Thomas sous prétexte de la conformer au siècle ; elle nous apprend aussi qu'il serait vain de revenir de nos jours aux vieilles divisions d'école qui ont perdu la scolastique, et que Dieu n'a permises sans doute que pour éprouver et pour mieux mettre en relief la valeur de la doctrine de saint Thomas. L'épreuve est faite, et comment ! Nous savons clairement que, hors de cette doctrine, il n'y a pour la raison que dissipation et peine inutile. Le monde a mis six siècles à comprendre que d'avoir fait saint Thomas et d'avoir donné aux hommes cette lumière, c'est peut-être le charisme le plus merveilleux dont Dieu ait gratifié son Église depuis les temps apostoliques. Soyons fidèles à saint Thomas comme à une grâce de Dieu.

L'histoire nous montre enfin que la race intellectuelle thomiste est une race avant tout métaphysique ; Descartes aussi, je le sais bien, était métaphysicien, mais il ne s'intéressait réellement qu'à la physique, il consacrait « fort peu d'heures par an aux pensées qui occupent l'entendement seul », et il jugeait que s'il est « nécessaire d'avoir compris, *une fois en sa vie*, les principes de la métaphysique », « il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens ». Il n'a pu ainsi que créer une métaphysique extrêmement pauvre et toute contaminée de mathématisme ; surtout sa réforme philosophique a consisté à renverser expressément la direction, l'orientation de l'esprit, qui ne s'intéressera plus à la métaphysique que *pour* établir les fondements de la science, et pour parvenir comme à son objet suprême, à l'utilisation scientifique de la nature sensible, au lieu que les Anciens avaient la face tournée vers le ciel, et considéraient la sagesse, la contemplation des vérités premières, comme le terme suprême des aspirations de l'intelligence...

2. Pourtant il ne suffit pas d'être, il faut agir. Il ne suffit pas d'être

riche, il faut user de ses richesses. Personne n'a mieux montré que saint Thomas l'importance capitale de l'*usus*, de l'acte d'usage par lequel nous *appliquons* nos facultés et nos biens intérieurs.

Quelles sont, à ce point de vue de l'*usus*, les causes de la déchéance de la scolastique au début des temps modernes? Nombreuses et variées à plaisir, M. De Wulf les a bien mises en lumière dans sa belle histoire de la philosophie médiévale. Il signale notamment, au XIV[e] et au XV[e] siècle, l'excessive multiplication des universités et des écoles, qui perdaient en qualité tandis qu'elles augmentaient en nombre, — le relâchement général des études, imputable surtout au mauvais choix des maîtres, — l'ingérence des princes dans l'administration des universités (le prince électeur de Cologne, en 1425, reprochait aux professeurs de suivre les vieux maîtres, *antiqui alti sermonis doctores*, et non pas *magistri moderniores*; de même le « terminisme » d'Occam était imposé par les princes aux universités naissantes d'Ingolstadt, en 1472, et de Tubingue, en 1477).

Notons encore les périls inhérents à l'enseignement lui-même, à la besogne pédagogique, qui ne demande, hélas, qu'à tourner à la routine et à amoindrir la science en l'enfermant dans les cadres artificiels de l'École. N'oublions pas non plus que si la philosophie reçoit de précieux avantages du rôle ancillaire qu'elle soutient auprès de la théologie (sans la théologie les philosophes auraient-ils jamais donné une attention suffisante à des questions pourtant très importantes en elles-mêmes, comme celles de la nature et de la personne, ou de la causalité instrumentale?) néanmoins il peut arriver par accident qu'elle en souffre quelque détriment, si elle n'est cultivée et enseignée que *pour* le rôle qu'elle est destinée à jouer dans la synthèse théologique : par là même sa vie propre s'affaiblit, ses possibilités de renouvellement au contact de l'expérience et ses possibilités de progrès diminuent. A ce point de vue, tandis que l'activité des maîtres ès arts et la recherche philosophique était vive et ardente au temps d'Albert-le-Grand et de saint Thomas, cet effort d'investigation naturelle ne se retrouve plus guère au XIV[e] siècle que dans les brillants travaux scientifiques des Docteurs parisiens. La philosophie elle-même et la métaphysique se voient

amoindries et rabaissées par les doctrines de Scot et d'Occam ; et plus tard certaines thèses philosophiques de Suarez, sur la quantité par exemple, sembleront commandées trop exclusivement par le désir de faciliter et de simplifier pratiquement le labeur du théologien.

Mais la cause la plus grave, au point de vue qui nous occupe en ce moment, de la déchéance de la scolastique au début des temps modernes, c'est d'abord la baisse métaphysique dont Occam est responsable, c'est ensuite l'effrayant malentendu qui se produit au xv[e] et surtout au xvi[e] et au xvii[e] siècle entre les scolastiques et les pères de la science moderne, ces conquérants de la nature sensible, — héritiers dans le domaine scientifique des Docteurs parisiens du xiv[e] siècle, — que nous pouvons appeler les Naturalistes ou les Physiciens, au sens très large où Aristote entendait ce mot lorsqu'il l'appliquait aux Eléates.

Les erreurs variées, et très lourdes, qui viciaient le système du monde des Anciens (faux principes de mécanique et de dynamique, théorie des graves et des légers, croyance à une différence *de nature* entre les mouvements célestes, circulaires, et les mouvements terrestres, rectilignes, comme entre les corps célestes, incorruptibles, et les corps terrestres corruptibles, etc., et par-dessus tout le reste, erreurs du système de Ptolémée en astronomie), — toutes ces erreurs, pour graves qu'elles fussent au point de vue de la science positive, ne manifestaient en réalité aucune tare, aucune faiblesse congénitale dans la *philosophie* même d'Aristote et de saint Thomas : d'une part en effet elles n'étaient pas des conséquences nécessairement déduites des principes philosophiques d'Aristote, et ne provenaient que d'inductions trop simples interprétant les phénomènes naturels d'une façon conforme aux apparences communes ; d'autre part la philosophie d'Aristote et de saint Thomas n'usait de ce matériel scientifique que pour illustrer, pour incarner sensiblement ses principes, non pour établir démonstrativement ses conclusions métaphysiques, qui ne dépendent essentiellement que des évidences premières de l'expérience sensible et des évidences premières de l'intelligence ; aucune philosophie n'étant plus fidèle que celle-là aux règles qui garantissent la pureté dominatrice de

la métaphysique en face des disciplines scientifiques inférieures. — En fait cependant, les scolastiques de la décadence, infidèles à ces règles de méthode, infidèles à la grande scolastique à la fois métaphysique et expérimentale d'Albert-le-Grand et de saint Thomas, infidèles aussi aux initiatives scientifiques des Docteurs parisiens du XIVe siècle, se sont montrés (parce qu'ils étaient eux-mêmes, pour la plupart, des intellects ***matériels*** et des intellects paresseux) incapables de dégager les principes formels d'Aristote de la gangue matérielle dans laquelle ils les recevaient, et ils ont fait tout ce qui était en eux pour river la philosophie d'Aristote à toutes ces erreurs d'ordre exclusivement scientifique que le monde moderne allait rejeter.

Les naturalistes de leur côté faisaient tout ce qui était en eux pour river la nouvelle science des phénomènes en train de se former aux plus rudimentaires métaphysiques matérialistes, hylozoïstes, panthéistes, cabbalistes, et avant tout à la métaphysique mécaniste. De là un immense, un inextricable malentendu.

Si l'on cherchait la raison profonde de ce malentendu, il faudrait examiner de près la nature logique de la nouvelle science en formation ; on verrait alors que cette science était essentiellement une science ***physico-mathématique*** des phénomènes naturels, une science, comme aurait dit saint Thomas, formellement mathématique et matériellement physique, dont l'objet formel n'est pas la réalité physique elle-même et ses causes réelles, mais seulement les fonctions mathématiques qui relient entre elles les variations quantitatives observables dans la nature ; une telle science, par là même qu'elle se débarrasse de la difficile recherche des causes réelles et de la nature vraie des événements sensibles, pour ne considérer en eux que la trame abstraite des relations mathématiques, par là même en somme qu'elle se place pour étudier la matière à un degré d'intellectualité relativement inférieur, est un merveilleux instrument d'analyse, qui promet un rendement indéfini et des réussites innombrables dans la mise en formules et dans l'utilisation des faits. Mais par là même aussi elle ne prétend rien nous apprendre sur le fond des choses, sur l'essence et les causes de la réalité physique, elle n'est en rien une philosophie de la nature, une

physique au sens où Aristote et les scolastiques entendaient ce mot. Soit. Mais si de nos jours, après une expérience de trois siècles, il nous est facile de définir ainsi la véritable nature et la véritable portée de la science physico-mathématique, — comment, au XVIe et au XVIIe siècle, dans la fièvre juvénile des premières découvertes, étant donnée aussi la tendance connaturelle à l'intelligence humaine vers l'être et vers les causes, comment les esprits n'auraient-ils pas cédé à la tentation de regarder la science physico-mathématique comme une physique, une philosophie de la nature et de l'*ens mobile*, une explication par les causes ? La confusion était presque fatale, et la contamination de la science moderne à ses débuts par les postulats de la métaphysique mécaniste est un phénomène historique qui ne doit pas nous étonner.

Était-ce aux naturalistes à faire le discernement nécessaire, et à purifier la science de cette contamination ? Non, ils manquaient pour cela des lumières supérieures de la métaphysique, et on ne peut guère leur en vouloir de s'être laissé emporter par ce que M. Bergson appelait un jour l'*ivresse mécanistique*.

Ce devoir de purification intellectuelle incombait aux scolastiques, aux détenteurs de la sagesse, laquelle à titre de science suprême, juge de ses propres principes et des principes des autres sciences. Devoir difficile sans doute, — à cause même des relations compromettantes que la nouvelle conception scientifique soutenait avec les pires erreurs philosophiques, — mais enfin devoir non absolument impossible à accomplir. Hélas, comment les fils de ceux qui n'avaient pas reconnu la noble vérité de la métaphysique d'Aristote dans les vêtements de lumière que lui avait tissés saint Thomas, auraient-ils reconnu l'humble et roturière vérité de la science mathématique des phénomènes sensibles, sous les oripeaux et les guenilles dont le panthéisme, l'occultisme, le mécanisme la couvraient ? Retranchés hargneusement derrière les murs de l'École et les faibles remparts de leurs syllogismes, ils ne prenaient aucune part et aucun intérêt à l'immense effort scientifique qui ébranlait le monde autour d'eux [1]), notamment aux progrès

1) Cela est vrai en général, et surtout des scolastiques du XVIe siècle. Au XVIIe siècle,

étonnants des sciences mathématiques depuis Benedetti et Tartaglia. Ici donc il faut répéter ce que nous disions tout à l'heure : carence, carence totale des représentants de la vérité philosophique. Les esprits supérieurs qu'on trouve encore parmi eux ne peuvent, étant trop rares et trop isolés, que courir au plus urgent, et assurer le maintien des grandes vérités métaphysiques et théologiques, sans pouvoir s'occuper du reste. Ce sont, au XVIe siècle, les théologiens et les grands juristes de Salamanque, c'est surtout à la même époque le puissant Cajetan, et au XVIIe siècle, Jean de Saint-Thomas [2]. Grâce à eux, la philosophie moderne peut venir : la pensée de saint Thomas a eu le temps d'être creusée, détaillée, élaborée ; les trésors de la plus haute métaphysique ont pu être mis en réserve pour l'avenir. Toutefois, ces grands thomistes, absorbés dans leur office de commentateurs, et ignorant superbement les préoccupations de leur temps, qu'ils dominent de toute la hauteur de leur noblesse espagnole, restent eux-mêmes absolument ignorés du monde philosophique et scientifique et sans aucune influence sur le mouvement des idées.

Il n'est pas bon de lutter contre les transcendantaux ; la méconnaissance ou le mépris de tout germe vivant de vérité ou de beauté se payent cher. Car ces germes sont pour ainsi dire quelque chose de

comme le remarque très justement le P. Gény *(Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, Paris, Beauchesne, 1913, pp. 42-43 et 130), une fraction très notable de philosophes scolastiques, prêtres et religieux chargés de donner l'enseignement officiel dans les universités et les collèges, suivaient avec intérêt, avec passion même, l'essor de la science nouvelle. — Il en était ainsi notamment au Collège de la Flèche, où Descartes fut élevé, et surtout au Collège Romain. — « Qui ne connaît les Clavius, les Grégoire de Saint-Vincent, les Schreiner, les Kircher, qui illustrèrent la science catholique ? On parle moins des Fabri (jésuite), Maignan (minime), Aversa (clerc régulier mineur), des Hamel (qui fut le premier secrétaire de l'Académie des sciences)... » Malheureusement la plupart de ces auteurs, entraînés par leur admiration pour la science positive et par leur désir d'adaptation, n'ont comme philosophes ni vigueur ni relief, font un large abandon des principes de saint Thomas, et imposent « au péripatétisme des modifications qui l'altèrent profondément », en sorte qu'au lieu d'assimiler la science à la pensée scolastique, ils « préparèrent » au contraire « le triomphe du cartésianisme qu'ils combattaient ».

2) Nous ne citons ici que les noms tout à fait éminents. Au-dessous d'eux il y aurait évidemment bien d'autres noms à mentionner : parmi les Jésuites, Alamannus, par exemple, et Silvester Maurus (sans parler de Suarez), et, parmi les Carmes, la grande école de Salamanque au XVIIe siècle.

sacré dans l'ordre naturel, et si pauvres qu'ils paraissent au premier abord, ils contiennent une énergie sans limite, parce que d'ordre spirituel.

Contre les scolastiques de la décadence, les Naturalistes défendaient un bien de l'esprit : la liberté de la recherche expérimentale, la valeur et la légitimité de la science physico-mathématique, qui dans son plan est quelque chose de vrai. Les scolastiques décadents, méconnaissant, méprisant ce bien de l'esprit, étaient eux-mêmes infidèles au bien spirituel, incomparablement plus noble, dont ils avaient le dépôt, et qui ne demandait d'ailleurs qu'à s'accorder avec l'élément de vérité détenu par les Naturalistes. Il était dans l'ordre qu'ils fussent vaincus, et que finalement Descartes, dont le génie scientifique était grand, et dont la philosophie était précisément combinée de manière à assurer le succès de la physique de la quantité, profitât du puissant élan intellectuel que les défenseurs d'Aristote avaient méconnu.

Epoque vraiment tragique dans l'histoire de la pensée que ces temps de confusion, où les sages de ce monde, abandonnés à eux-mêmes, semblent le jouet de je ne sais quelle subsannation divine. Rendons grâce au ciel de n'avoir pas philosophé en ces temps. Qui sait si nous n'aurions pas, nous aussi, succombé au scandale ?

Ainsi, tandis que les défenseurs de la vérité n'usaient pas de leurs biens, les novateurs poussaient à fond leurs avantages et, usant activement de leurs propres principes, et de l'élément de vérité qu'ils tenaient captif, ils réussissaient. C'est là un cas particulier d'une loi générale, que nous pouvons formuler ainsi : *le succès, en un temps donné, est moins fonction de la valeur, de la qualité, de la vérité des principes que de l'usage actif qu'on en fait.* Ce n'est pas assez de posséder un immense trésor intellectuel. Il ne faut pas dormir à côté de lui.

Que pouvons-nous dégager maintenant de ces réflexions sur l'histoire, au point de vue des conditions de la renaissance thomiste ?

Il convient, semble-t-il, que cette renaissance tende à déborder les cadres strictement pédagogiques, qu'elle ne produise pas seulement des

manuels, mais aussi des travaux originaux dont les qualités de fabrication intellectuelle, si je puis dire, et de précision scientifique, dont la perfection technique et le *fini* ne le cèdent en rien aux ouvrages des modernes. Ne convient-il pas aussi que cette renaissance de la philosophie thomiste ne soit pas exclusivement ordonnée aux études théologiques, mais qu'elle donne son plein dans son ordre propre, en attachant aux intérêts proprement métaphysiques et philosophiques toute l'importance qu'ils méritent ? Ainsi seulement elle apparaîtra non pas simplement comme une philosophie de séminaire, mais comme ce qu'elle est vraiment : la philosophie naturelle de l'esprit humain, et la philosophie de l'Église, c'est-à-dire la philosophie universelle, puisque l'universalité de tout ce qui est humain, et avant tout de la raison, rentre dans la maternité de l'Église.

Pour la même raison je dirai enfin que la philosophie (je dis bien la philosophie, non la théologie), que la philosophie thomiste a tout avantage à rayonner largement dans les milieux laïques et à y être activement représentée, puisque dans le monde moderne la science et la philosophie ne sont plus le partage exclusif des clercs. Le jour où l'on pourra constater dans le monde laïque un puissant mouvement de rénovation scolastique est-il très éloigné ? Non, il ne semble pas téméraire de l'espérer prochain. C'est une joie pour moi de vous dire qu'aujourd'hui, en France, une élite de bons esprits, que la dure leçon de la guerre a fait réfléchir, se montrent avides de prendre contact avec la sagesse thomiste. On lit la *Somme*, et les jeunes filles ne sont pas les dernières à faire preuve de zèle pour la scolastique. Ne parlons pas du livre singulier dans lequel un agnostique signalait avec enthousiasme le retour à la scolastique. Récemment, le poète Joachim Gasquet affirmait son attachement à la philosophie de l'être ; de jeunes artistes s'intéressent à l'esthétique de saint Thomas ; des professeurs, des écrivains unis pour s'aider à mieux vivre leur foi, déclarent leur volonté de former leur intelligence à la discipline thomiste [1]). Indices bien clairsemés encore, significatifs cependant.

1) C'est le cas des écrivains qui collaborent au très intéressant *Bulletin des catholiques*

Mais la plus importante condition de la renaissance thomiste, en ce qui concerne l'usage que nous faisons de nos richesses intellectuelles, c'est d'abord, est-il besoin de le dire, que les philosophes scolastiques consacrent à la spéculation métaphysique un peu plus d'heures par an, voire par jour, que ne faisait Descartes : il est clair que le premier *usage* à faire de la philosophie c'est de philosopher, et cela d'une façon vraiment désintéressée ; car la métaphysique n'est pas une chose dont on use *pour un but pratique*, sa noblesse étant précisément, selon le mot d'Aristote, qu'elle *ne sert à rien*, entendons qu'elle n'est pas, selon son essence, ordonnée à autre chose que la contemplation de la vérité : c'est pourquoi elle est si nécessaire aux hommes, l'homme étant un animal qui se nourrit de transcendantaux. L'action qui s'impose avant tout aux philosophes scolastiques, c'est donc de contempler toujours plus profondément et plus véhémentement, *profundius et vehementius*, les vérités de la métaphysique et de faire progresser cette science.

En même temps toutefois, il faut qu'exerçant l'office royal que leur confère la métaphysique, les thomistes se tiennent toujours *en avant* du mouvement de recherche philosophique et scientifique, recueillant avec sollicitude, purifiant, rectifiant et dirigeant tout effort vers le vrai. S'ils s'appuient uniquement sur la force de saint Thomas, dans une fidélité absolue à ses principes et à sa doctrine, si dans leur être et leur qualité essentielle ils sont vraiment purs, les scolastiques sont en état de tout assimiler, de tout transformer en leur substance, sans subir eux-mêmes aucune altération.

Il convient donc que mettant à profit la supériorité merveilleuse et la force splendide que confère l'intellectualité métaphysique, ils s'intéressent à tout ce qui se fait dans les sciences particulières : eux seuls peuvent mettre au point tous les problèmes qui préoccupent les esprits modernes, et régler à l'aide de principes éternels les mouvantes questions que fait naître la succession du temps.

S'agit-il des géométries non euclidiennes, du nombre transfini, de

professeurs et écrivains, que dirige M. Charles Luce. On peut en dire autant de ceux que groupe le *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université*, fondé par le noble et généreux Joseph Lotte, et dont la publication a repris à Lyon depuis deux ans.

la logistique, de la génétique et de la physiologie du développement, que sais-je, ou des problèmes esthétiques posés par l'art contemporain, — les scolastiques seuls ont un trésor assez vaste et assez sûr pour en tirer non pas des solutions toutes faites qu'ils n'auraient qu'à répéter, mais les principes formels qui permettent de dégager, moyennant un effort original et toujours ardu d'élaboration intellectuelle, l'interprétation droite et le jugement qui éclaire [1]). Et comment auraient-ils prise sur les hommes, s'ils « ne savaient l'œuvre des hommes » ? Il ne s'agit pas de mettre la philosophie au service des sciences, ni de lui faire perdre la liberté dominatrice qu'il lui appartient de garder à leur égard, mais au contraire de la maintenir dans son autorité de science-reine, qui veille au bien commun de l'univers scientifique.

En ce qui concerne maintenant non plus l'œuvre des savants, mais celle des philosophes, on ne saurait évidemment demander aux scolastiques de *sympathiser* avec la pensée moderne, s'il s'agit par là de trouver du charme et du goût aux systèmes modernes, de rogner les angles de la scolastique pour l'adapter à ces systèmes, et de repenser le thomisme à la mode de Kant ou de M Bergson plutôt qu'à la manière de saint Thomas. Comme le disait très justement M. de Lantsheere [2]), la philosophie n'est pas une œuvre esthétique, une épopée intellectuelle, un poème subjectif : c'est une science, elle ne se mesure que sur l'être. A ce point de vue il faut déclarer sans hésiter que depuis son origine, depuis Descartes, la philosophie moderne chemine dans des voies d'erreur, à l'extrémité desquelles est la mort de la raison. Il nous faut rejeter l'esprit de la philosophie moderne, ses principes spécifiques, son orientation d'ensemble, le terme final auquel elle tend.

Est-ce à dire que nous devons rejeter tout ce que les philosophes modernes ont pu penser, et nous désintéresser de leur œuvre, et perdre

1) C'est ainsi par exemple que Mgr Deploige, dans son *Conflit de la Morale et de la Sociologie*, montre, comme le note justement M. Georges Goyau *(Autour du Catholicisme social*, 5e série, 1912) quelle position originale et *dominante* prend actuellement la pensée thomiste en face de la morale éclectique et de la « science des mœurs » comprise à la manière de MM. Durkheim et Lévy-Bruhl.

2) *Introduction à la philosophie moderne* dans les *Annales de l'Institut de Philosophie de Louvain*, 1913, t. II, p. 359.

contact avec elle ? Ce serait folie. On dit parfois que les scolastiques, cristallisés dans leur système, ne peuvent pas comprendre une autre pensée que la leur. La vérité est au contraire qu'eux seuls sont en état de comprendre à fond la philosophie moderne, de la comprendre infiniment mieux que les modernes eux-mêmes (c'est là un fait d'expérience attesté par tous ceux qui, élevés d'abord dans la philosophie moderne, ont passé ensuite à la lumière scolastique), et que seuls aussi les scolastiques peuvent *sauver* ce que la philosophie moderne contient d'être et de bon. Non seulement l'immense effort que représente l'œuvre des philosophes modernes a enrichi le trésor intellectuel de l'humanité de *matériaux* de grand prix, qu'il appartient aux scolastiques d'assimiler à la forme thomiste, non seulement elle a affiné de mille manières ce qu'on pourrait appeler la sensibilité philosophique, mais encore elle constitue par ses erreurs mêmes, et par la hardiesse avec laquelle elle a poussé jusqu'à leur terme certains développements aberrants de la pensée, une précieuse vérification expérimentale de la philosophie scolastique, et, si je puis dire, un précieux excitant de l'esprit thomiste. Nos yeux sont naturellement si faibles que sans ces grands éclairs livides qui jaillissent du choc de l'erreur, nous ne remarquerions peut-être pas l'incomparable vertu d'une foule de principes de saint Thomas, et des plus déliés, des plus subtils, des plus ténus, des plus spécifiquement thomistes parmi ces principes, de ceux qui semblent parfois des pointes inutiles et comme les jeux d'une intelligence trop raffinée, et qui apparaissent soudain comme les ressorts secrets dont la rupture a causé la ruine d'un grand édifice spirituel. C'est par exemple une joie incomparablement tonique pour l'intelligence, de voir comment une thèse adamantine de Cajetan sur la nature de la connaissance, ou une page subtile et puissante de Jean de Saint-Thomas sur l'action immanente, ou un mot de saint Thomas sur la nature du jugement, nous livre d'un coup, vaincus et désarmés, l'idéalisme cartésien et l'idéalisme kantien.

Mais nous devons pousser plus loin encore l'intérêt que nous prenons à la philosophie moderne. — Il n'y a pas d'erreur qui ne suppose quelque vérité, comme il n'y a pas de mal sans quelque bien,

car le mal étant une privation, le mal absolu se détruirait lui-même. Un philosophe dont la doctrine est fausse et inacceptable peut avoir saisi avec force une vérité partielle qu'il n'a pas su équilibrer, faute de principes supérieurs, il peut aussi, si l'on considère non plus son système mais ses *intentions*, tendre vers la vérité d'un pur élan de l'âme qu'il n'a pas su diriger. C'est ainsi que Parménide était saisi et fasciné par l'être, Héraclite par le mouvement ; qu'Auguste Comte était emporté par le puissant sentiment de la nécessité de l'*ordre*, et que l'âme de M. Bergson est tendue vers la métaphysique et vers le spiritualisme. C'est à nous de dégager ces vérités partielles et ces intentions, et de les transporter dans la lumière pacifique de la sagesse aristotélicienne et thomiste.

On pourrait soutenir enfin qu'en bien des cas une doctrine, entièrement fausse en elle-même et telle que le philosophe l'a pensée, *aurait pu être vraie* si elle avait été appliquée à un domaine tout différent, auquel le philosophe n'a peut-être pas songé. Il suffit alors de colloquer cette doctrine au point convenable de l'univers intellectuel pour lui rendre sa vérité. C'est ainsi que, moyennant sans doute bien des rectifications de détail, le monadisme de Leibniz et l'innéisme en général deviendraient vrais si on les appliquait au monde des esprits purs, en sorte que la métaphysique leibnizienne apparaît comme une sorte de transposition du traité des Anges ; c'est ainsi encore que la théorie bergsonienne de l'intuition, entièrement inacceptable s'il s'agit de la connaissance, deviendrait singulièrement intéressante si on l'appliquait au domaine de l'art, et à la conception pratique, à la vision dynamique que l'artiste se fait de l'œuvre à créer. C'est aux scolastiques encore de mettre ainsi chaque chose à sa place dans le royaume de la pensée. Voilà bien des manières dont nous pouvons et devons *sympathiser* non pas avec les doctrines, mais avec l'effort spirituel des modernes, en repensant selon le mode de saint Thomas les problèmes de notre temps.

On lit dans la vie de sainte Gertrude qu'un jour, en la fête de l'Épiphanie, elle se mit à parcourir le monde en esprit, cherchant partout ce qu'elle pourrait offrir à Celui qu'elle aimait. Et comme elle

ne trouvait aucune offrande digne de lui, voici qu'elle recueillit avec avidité toutes les douleurs et les anxiétés que les créatures ont pu souffrir, non pour la gloire de Dieu, mais par suite de l'infirmité humaine ; et toute la fausse sainteté, la dévotion de parade des hypocrites, des pharisiens, des hérétiques ; et enfin l'affection naturelle, et même l'amour faux et impur dépensé en vain par tant de créatures ; et elle offrit tout cela à Dieu comme une myrrhe, un encens, un or très précieux. Et Dieu accepta cette offrande, rendue précieuse en effet, et purifiée de toute scorie, par le désir ardent de la sainte, ramenant toutes choses à Celui que toute créature doit seul servir. Ainsi, me semble-t-il, devons-nous rassembler toutes les fatigues, toute la fausse science, toutes les erreurs même de la pensée humaine, pour les offrir, une fois purifiées par l'invincible lumière de l'Intelligence, en hommage à la Sagesse éternelle, à qui tout doit être rapporté.

3. J'arrive enfin au troisième point que j'avais annoncé au début de cette trop longue conférence. Je ferai effort cette fois pour être bref.

Au point de vue des *aides extrinsèques* dont le travail philosophique a besoin, peut-on discerner dans la décadence de la scolastique certaines déficiences spécialement importantes ?

Du seul fait que l'homme est un animal raisonnable, qui progresse dans la connaissance spéculative en coordonnant des concepts et en inventant à chaque fois un moyen, un *medium* de démonstration, donc en se trouvant, à chaque fois, devant une difficulté nouvelle qui ne peut être vaincue que par un perfectionnement ou un accroissement intrinsèque de sa vertu intellectuelle [1]), du seul fait que l'homme est un animal raisonnable, il est un animal politique ou social, il a besoin de la société, et de l'aide des autres hommes pour progresser convenablement dans son œuvre spécifique, dans l'œuvre de la raison : c'est pourquoi la *via disciplinae*, la voie de l'enseignement, et de la collaboration humaine à travers le temps joue un rôle capital dans l'ordre de la

1) Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, t. VI, q. LIV, disp. 13, a. 5, sur l'augment extensif des *habitus*.

science et de la philosophie. La philosophie ne peut subsister pure, et progresser, que par la continuité d'une grande vie traditionnelle. C'est précisément cette continuité qui a été brisée, — aussitôt après que la *philosophia perennis* eut magnifiquement fructifié en la synthèse thomiste, — par l'*individualisme* du XIVe siècle, et des siècles qui ont suivi : maîtres gourmands d'originalité, — déjà ! — rivalités d'ordres religieux, foisonnement d'opinions bizarres et hétéroclites, la scolastique, faute d'une tradition royale librement reconnue par des intelligences avides de se soumettre au vrai, s'épuise en vaines disputes et en divisions intérieures. Voilà une première cause de décadence, la rupture du lien de *docilité* qui assure la continuité de la collaboration intellectuelle.

Il y en a une autre. Par les obstacles qu'elle suscite ou qu'elle ôte, par les dispositions qu'elle introduit dans l'âme, la volonté joue en bien ou en mal un rôle, non pas nécessaire en droit, mais considérable en fait, dans le labeur de l'intelligence. A coup sûr, un homme peut philosopher avec une raison que par ailleurs nulle affection habituelle de la volonté ne vient indirectement fortifier dans sa tendance au vrai, ou pervertir au contraire. Toutefois, il semble qu'en fait le cas d'un homme pur philosophe, le cas d'un Aristote si vous voulez, soit très exceptionnel. Et lorsqu'il s'agit de l'état moyen de l'intellectualité de toute une époque, il semble aussi qu'en fait l'orientation du cœur de l'homme vers tel ou tel bien souverainement aimé ait sur les caractères de cette intellectualité une puissante influence.

Ainsi les hommes de la Renaissance, les Giordano Bruno, les Paracelse, les Campanella, les Bacon, étaient pour une bonne part des mystiques dévoyés, tournés vers les mystères de la nature sensible et la possession du monde physique. De là leur enthousiasme religieux, de là aussi ce singulier mélange d'occultisme et de magie qu'on trouve, à cette époque, aux origines de la science moderne. Descartes lui-même, chez qui la corde affective semble rarement vibrer, a cependant reçu sa vocation philosophique dans un songe étrange à la suite duquel il fit vœu de pèlerinage à N.-D. de Lorette, et toute sa vie il a rendu à la Physique un culte de latrie.

Croirons-nous maintenant que l'élan du cœur vers Dieu ne joue pas dans le mouvement de la pensée chrétienne, — pour le bien de l'esprit cette fois, — un rôle non moins important ? J'ose à peine parler de ces choses, car si on accuse déjà les métaphysiciens d'être des « mystiques », parce qu'ils croient à ce que l'intelligence voit, que dira-t-on de nous si nous semblons en effet faire quelque cas de la mystique elle-même ? Il faut bien avouer cependant que saint Thomas et maître Albert étaient de grands contemplatifs. Nul n'a su distinguer mieux qu'eux l'œuvre de la science et celle de l'amour, et ce n'est pas eux qui auraient philosophé avec leur cœur, ou laissé la moindre affection de l'appétit, la moindre *ratio boni et appetibilis* pénétrer la pure trame intellectuelle de leurs démonstrations. Il n'en reste pas moins que si on les considère non pas *secundum quid*, en tant que philosophes, mais purement et simplement, en tant qu'hommes, le premier moteur était chez eux l'Amour, et le désir de jouir de la contemplation de Dieu.

S'il est vrai que la métaphysique est une science si haute par rapport à notre nature humaine, « serve à tant d'égards », que, selon le mot d'Aristote, l'homme ne la possède jamais qu'à titre précaire, et non pas comme un bien possédé en propriété, s'il est vrai aussi que l'équilibre entre les deux grandes conditions dont nous parlions tout à l'heure, et qui exigent à la fois de nous le maintien jaloux de la pureté, de l'intégrité absolue de notre nature, et l'effort sans relâche pour rester en contact actif avec ce qui n'est pas nous, s'il est vrai que cet équilibre soit pratiquement très difficile à réaliser, comment le séjour habituel de l'âme dans les sphères supérieures de la contemplation n'apporterait-il pas au philosophe un précieux supplément de force ? Il ne s'agit pas là d'une nécessité essentielle, mais d'une facilitation des plus utiles, étant donnés les obstacles à vaincre et les dangers à surmonter. N'oublions pas qu'en raison même du caractère foncièrement objectif de l'intelligence, qui n'a sa joie que dans l'adhésion à l'être, l'intelligence, — j'entends l'intelligence chrétienne, perfectionnée par les dons surnaturels, — conduit, en suivant la ligne même de la science, à dépasser la science, à passer de l'étude des phénomènes à la philo-

sophie naturelle, de la philosophie naturelle à la métaphysique, de la métaphysique à la théologie, et de la théologie apprise à la théologie expérimentale, à la sagesse vécue, laquelle est sur un autre plan et dépend de la charité et des dons du Saint-Esprit. Cet ordre est normal, non pas sans doute en ce qui concerne chaque philosophe ou théologien en particulier, mais en ce qui concerne la disposition intellectuelle générale qui convient à une civilisation chrétienne. S'il est brisé, il est presque fatal qu'en fait, l'intelligence chrétienne dévie.

Or, à considérer l'état moyen du monde philosophique et théologique, il faut dire qu'au XIVe et au XVe siècle cet ordre se brisait, trop de « clercs et gens en ce connoissant », comme s'intitulaient eux-mêmes les juges de Jeanne d'Arc, se complaisant alors en leur science, c'est-à-dire en eux-mêmes, plutôt qu'en la vérité. L'intelligence de ces temps se séparait alors à la fois, et d'un même mouvement, de Dieu et de la vérité métaphysique, et retombant sur elle-même ne savait plus reconnaître là où ils sont, ni l'un ni l'autre. Deux erreurs énormes marquent ainsi la chute intellectuelle de la scolastique et avant tout de l'orgueilleuse Université de Paris : au début de la décadence, en 1277, la condamnation des thèses de saint Thomas. Au terme, en 1431, les qualifications doctrinalement décernées à Jeanne d'Arc, que son ennemie jurée, l'Université de Paris, déclare « coupable de blasphème contre Dieu, ses saints et ses saintes, de vaine jactance, de superstition, de divination, d'erreurs dans la foi, suspecte d'idolâtrie, etc. ». Ne nous étonnons pas que l'intelligence scolastique ait alors décliné comme nous l'avons vu, et qu'elle ait cessé de diriger son regard vers l'objet, avec cette limpidité, avec cette fixité merveilleuse, éperdue si j'ose dire, qui faisait la sublimité de la grande scolastique, et qui supposait du côté des facultés appétitives une parfaite quiétude et une foncière rectification. Substitution de l'amour-propre à la charité, desséchant l'esprit et le livrant à la vanité, voilà la seconde grande cause de déchéance de la scolastique, au point de vue des aides extrinsèques dont le labeur philosophique a en fait besoin.

Il suit de là que si l'actuelle renaissance scolastique parvient à renouer le fil de la grande tradition thomiste, si d'autre part elle

s'accompagne d'une renaissance simultanée, — et dont les signes semblent se multiplier, — de l'esprit de contemplation surnaturelle, alors on n'a rien à craindre pour elle, une voie royale est ouverte devant elle.

IV

En nous plaçant successivement au point de vue de la qualité essentielle à conserver au thomisme, de l'usage à faire de lui, des aides extrinsèques à souhaiter pour lui, nous avons pu discerner quelques-unes des conditions de la renaissance scolastique. Une dernière condition reste à mentionner. Le monde dans son ensemble ne paraît pas se diriger vers l'intellectualité, « je crois, écrivait récemment M. Aubrey F. E. Bell, que l'avenir est aux épiciers et que bientôt il n'y aura plus d'intellectuels ». Faut-il ajouter que les milieux catholiques eux-mêmes semblent souvent priser l'action pratique et les résultats utilitaires plus que l'œuvre de la pure pensée ? Il est donc nécessaire que ceux qui se sentent appelés au service de l'intelligence, et auxquels est confié, pour une part si faible soit-elle, le dépôt de la pensée de saint Thomas, soient prêts à lutter généreusement contre le monde et à s'user dans cette lutte jusqu'à la mort, en se souvenant qu'ils sont les serviteurs inutiles de Celui qui a vaincu le monde.

CHRONIQUE

DE

L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

LE PERSONNEL DE L'INSTITUT

Président : Mgr S. Deploige, Docteur en Droit et en Philosophie et Lettres, professeur ordinaire de la Faculté de Droit.

Secrétaire : M. Defourny, Docteur en Philosophie, Agrégé de l'École Saint-Thomas, professeur ordinaire de la Faculté de Droit.

Membres du Conseil de l'École :

D. Nys, Docteur en Philosophie de saint Thomas, bachelier en Théologie, candidat en Sciences naturelles, professeur ordinaire de la Faculté de Philosophie et Lettres.

M. De Wulf, Docteur en Droit, en Philosophie et Lettres et en Philosophie de saint Thomas, professeur ordinaire de la Faculté de Philosophie et Lettres.

A. Thiéry, Docteur en Droit, Docteur en Sciences physiques et mathématiques, Doctor philosophiae, Magister bonarum artium (Leipzig), professeur ordinaire de la Faculté de Médecine.

L. Noël, candidat en Philosophie et Lettres, licencié en Théologie, Docteur en Philosophie, Agrégé de l'École Saint-Thomas, professeur ordinaire de la Faculté de Théologie.

A. Michotte, candidat en Sciences naturelles, Docteur en Philosophie, Agrégé de l'École Saint-Thomas, professeur ordinaire de la Faculté de Médecine.

N. Balthasar, Docteur en Philosophie, Docteur en Théologie (Rome), professeur ordinaire de la Faculté de Théologie.

A. Mansion, Docteur en Théologie (Rome), Docteur en Philosophie, Agrégé de l'École Saint-Thomas, professeur extraordinaire de la Faculté de Philosophie et Lettres.

P. Harmignie, Docteur en Droit, bachelier en Théologie, Docteur en Philosophie, Agrégé de l'École Saint-Thomas, professeur extraordinaire de la Faculté de Philosophie et Lettres.

Nécrologe. — Le 19 février 1918, est mort à Louvain, M. Alphonse Meunier, professeur à la Faculté des Sciences de l'Université, et qui faisait à l'Institut un cours de Biologie générale.

— Le 16 avril 1919, est décédé à Gand M. Paul Mansion, professeur à l'Université de cette ville, dont le nom restera parmi ceux qui comptent dans l'histoire des sciences mathématiques. Esprit très universel, M. Mansion s'était vivement intéressé aux débuts de l'Institut. Aux premiers programmes qui précédèrent l'organisation définitive de nos cours, nous le trouvons inscrit pour des leçons sur les principes fondamentaux des mathématiques. Plus tard, à plusieurs reprises, ces leçons ont reparu parmi nos conférences. La *Revue néo-scolastique* a publié en 1896 un article intitulé : *Premiers principes de la métagéométrie ou géométrie générale*, et en 1908 un autre article : *Gauss contre Kant sur la géométrie non euclidienne*, mémoire lu au Congrès international de Philosophie de Heidelberg. Ces deux articles sont consacrés à critiquer la théorie kantienne de l'espace au nom de la métagéométrie. Ils donnent une idée de la vigueur dialectique et de la grande largeur de vues de l'illustre mathématicien ainsi que de l'importance qu'il attachait aux problèmes philosophiques.

Nominations. — MM. Auguste Mansion et Pierre Harmignie ont été nommés professeurs extraordinaires à la Faculté de Philosophie et Lettres.

— M. Paul Debaisieux, professeur extraordinaire à la Faculté des Sciences, a été chargé du cours de Biologie générale professé autrefois à l'Institut par M. Meunier.

— M. Albert Michotte est chargé d'enseigner la Psychologie aux étudiants en Médecine en remplacement de Mgr Lefebvre admis à l'éméritat. La mort de M. Bossu à fait attribuer à M. Auguste Mansion le cours d'Analyse d'un traité philosophique qui figure au programme de la Faculté de Philosophie et Lettres pour le Doctorat légal en Philosophie et Lettres (groupe A, philosophie). Le cours de Métaphysique qui figure au même programme a été attribué à M. Nicolas Balthasar à la suite du départ de M. Laminne. Les questions approfondies de psychologie, de logique ou de morale qui figurent également à ce programme sont attribuées à M. Nys, suppléé par MM. Noël et Michotte. Le cours d'Histoire de la Philosophie, professé à l'Institut par M. De Wulf, figurera désormais tout entier au programme des divers Doctorats en Philosophie et Lettres où jusqu'à présent M. Bossu faisait

l'histoire ancienne et l'histoire moderne. De la sorte tous les cours de philosophie supérieure qui se font à l'Université de Louvain se trouvent rattachés à l'Institut de Philosophie.

Statistiques des inscriptions. — En 1919, il y eut à Louvain une année académique écourtée, durant laquelle une soixantaine d'étudiants suivirent les cours de l'Institut. Pour l'ensemble de l'Université de Louvain, il y eut, en 1919, 3180 étudiants.

L'année 1919-1920 est une année académique à peu près normale. D'après le dernier relevé, 53 étudiants suivent les programmes conduisant aux grades de l'Institut. Beaucoup sont des étudiants laïques, attirés vers les choses de la philosophie par une curiosité toute désintéressée. Malgré les retards dus à la guerre et les difficultés économiques, cette catégorie est au moins aussi nombreuse qu'autrefois. Elle semble même gagner en nombre si l'on songe que les cours n'ont repris pour de bon qu'en février 1919, tandis que les chiffres de 1914 portaient sur trois années d'études. A voir les résultats des examens, elle semble aussi avoir gagné en qualité. Il y a donc là un symptôme satisfaisant du sérieux intellectuel de la jeunesse belge.

En outre, les doctorats en philosophie et lettres (Philosophie, Histoire, Philologie) fournissent à certains cours un contingent d'une bonne vingtaine d'étudiants. Il y a aussi une dizaine d'étudiants fréquentant des cours à leur choix. En tout, plus de 80 étudiants réguliers.

Deux Espagnols, deux Portugais, un Anglais, forment l'avant-garde des groupes étrangers que nous espérons revoir bientôt aussi nombreux, plus nombreux même qu'autrefois.

PROGRAMME DES COURS POUR L'ANNÉE 1919-1920

Ie ANNEE. — BACCALAURÉAT.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Physique*, lundi, mardi, jeudi et samedi à 12 h., pendant le premier semestre. — *La Psychologie physiologique*, mardi et mercredi à 8 h. et jeudi à 11 h., pendant le second semestre. — *Exercices pratiques de physique*, une séance par semaine pendant le second semestre, aux jours et heures à déterminer.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Chimie*

et l'Introduction à la Cosmologie, lundi et jeudi de 9 h. à 10 1/2 h. et vendredi à 9 h., pendant le premier semestre. — *La Cosmologie*, lundi de 10 1/2 h. à 12 h., mardi à 11 h. et vendredi de 10 h. à 11 1/2 h., pendant le second semestre.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'Économie politique*, lundi et samedi de 9 à 10 1/2 h., pendant le second semestre.

L. Noël, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *L'Introduction à la Philosophie (Encyclopédie de la Philosophie)*, jeudi à 18 h., pendant le premier semestre. — *L'Introduction à la Psychologie et à la Logique*, mercredi, jeudi et vendredi à 9 h., pendant le second semestre.

A. Michotte, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie des sensations*, vendredi de 15 h. à 16 1/2, pendant le premier semestre.

N. Balthasar, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Éléments de métaphysique générale*, mardi et mercredi de 17 1/2 h. à 19 h., pendant le premier semestre.

A. Noyons, Prof. ord. de la Faculté de Médecine [I Ph.]. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi et vendredi à 11 1/2 h., pendant toute l'année.

P. Debaisieux, Prof. extraord. de la Faculté des Sciences. *La Biologie générale*, vendredi à 8 h. et samedi à 9 h., pendant le premier semestre.

IIe ANNÉE. — LICENCE.

Cours généraux.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie métaphysique (Quest. de la Somme théologique de saint Thomas)*, mercredi à 12 h., pendant le premier semestre, et mardi à 11 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres (Suppléant : L. Noël, Prof. ordinaire). *L'Histoire de la philosophie moderne*, vendredi de 17 1/2 h. à 19 h., pendant le premier semestre ; jeudi de 17 1/2 h. à 19 h. pendant le second semestre.

L. Noël, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Questions spéciales de psychologie et de Logique* (cours de deux années) : *Les bases d'une critique thomiste des sciences*, lundi à 11 h. et mardi à 10 h. pendant le premier semestre. — *La métaphysique subjective : de Kant à Hegel*, jeudi et samedi à 12 h., pendant le second semestre.

A. Michotte, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie physiologique*, mardi à 11 h., mercredi et jeudi à 10 1/2 h., pendant le premier semestre. — *Questions spéciales de psychologie*, lundi et vendredi à 11 h., pendant le second semestre.

N. Balthasar, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Compléments de Métaphysique générale*, jeudi et vendredi à 8 h., pendant le premier semestre. — *Explication d'auteurs : De Ente et essentia* et *de Potentia, de S. Thomas*, jeudi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Mansion, Prof. extraord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Explication des traités d'Aristote : la Métaphysique*, lundi, jeudi et vendredi à 12 h., pendant le premier semestre.

P. Harmignie, Prof. extraord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Philosophie morale*, jeudi de 9 h. à 10 1/2 h. et samedi de 10 1/2 h. à 12 h., pendant le premier semestre ; mardi de 8 h. à 9 1/2 h. et samedi de 9 1/2 h. à 11 h., pendant le second semestre.

Cours spéciaux.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres [IS]. *La critique historique*, lundi à 14 1/2 h., pendant le premier semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel*, deux heures par semaine pendant toute l'année aux jours et heures à déterminer.

F. Kaisin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences [ES]. *Notions de minéralogie et de cristallographie*, mardi et mercredi à 8 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'histoire des théories sociales : L'évolution des doctrines socialistes au XIXe siècle*, lundi et mercredi de 16 h. à 17 1/2 h., pendant le premier semestre.

A. Noyons, Prof. ord. de la Faculté de Médecine [I Ph.]. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, deux heures par semaine, pendant le second semestre, aux jours et heures à déterminer.

IIIe ANNÉE. — DOCTORAT.

Cours généraux.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit (Suppléant : P. Harmignie, Prof. extraord.). *Le Droit naturel*, mercredi et vendredi de 8 1/2 h. à 10 h., pendant le premier semestre. — *La Philosophie sociale*, mardi et vendredi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie métaphysique*, cours indiqué ci-dessus.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres (Suppléant : L. Noël, Prof. ordinaire). *L'Histoire de la philosophie moderne*, cours indiqué ci-dessus.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, mardi de 8 1/2 h. à 10 h. et jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le premier semestre ; mercredi et jeudi, de 9 1/2 h. à 11 h., pendant le second semestre.

L. Noël, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Questions spéciales de Psychologie et de Logique* (cours de deux années), indiqué ci-dessus.

A. Michotte, Prof. ord. de la Faculté de médecine. *Questions spéciales de Psychologie*, cours indiqué ci-dessus.

N. Balthasar, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Compléments de métaphysique générale : Explication d'auteurs*, cours indiqué ci-dessus. — *La Théodicée* (première partie) : *Existence de Dieu*, vendredi à 12 h., pendant toute l'année.

Cours spéciaux.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences [ES]. *La Mécanique analytique*, vendredi et samedi à 10 h., pendant le premier semestre.

C. J. de la Vallée-Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences [ES]. *La Méthodologie mathématique*, vendredi et samedi à 10 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Le Calcul intégral*, deux heures par semaine, pendant le premier semestre, aux jours et heures à déterminer.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'histoire des théories sociales*, cours indiqué ci-dessus.

P. Debaisieux, Prof. extraord. de la Faculté des Sciences. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, deux heures par semaine, pendant le premier semestre, aux jours et heures à déterminer.

CONFÉRENCES.

A) Le mercredi à 15 heures :

E. Closson, *L'Opéra au XVIIe siècle.*

F. Mayence, *La sculpture à Rome, sous l'empire.*

R. Maere, *L'architecture religieuse du moyen âge en Belgique.*

F. Van den Heuvel, *Fra Angelico.*

L. Cloquet, *L'architecture civile traditionnelle. — La décoration des édifices.*

Mgr Landrieux, *La cathédrale de Reims.*

R. Lemaire, *Les Halles de Louvain.*

B) Le lundi à 15 heures :

A. Diès, *L'Éléatisme.*

E Duthoit, *Un sociologue catholique : Henri Lorin.*

R. A. Sertillanges, O. P., *L'idée de création.*

R. P. Symphorien, O. F. C , *L'Itinerarium mentis ad Deum, de S. Bonaventure.*

A. Bayot, *Dante : La Divine Comédie.*

G. Colle, *La preuve de l'existence de Dieu tirée de l'ordre* (deux conf.).

E. Baumann, *Ruysbroeck l'admirable.*

E. Maritain. *De quelques conditions de la Renaissance scolastique.*

R. P. Yves de la Brière, S. J., *Droit international chrétien : Principes et doctrines* (trois conf.).

COURS PRATIQUES.

Laboratoire de psychologie expérimentale, sous la direction de **A. Thiéry** et **A. Michotte**, tous les jours de 8 h. à 19 h.

Laboratoire de chimie, sous la direction de **D Nys**, aux jours et heures à déterminer.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de **Mgr S. Deploige** et de **M. Defourny**, vendredi à 17 h.

Séminaire d'histoire de la philosophie, sous la direction de **M. De Wulf**, aux jours et heures à déterminer.

Etudes sur les philosophes modernes et contemporains, sous la direction de **L. Noël**, aux jours et heures à déterminer.

Séminaire de psychologie expérimentale, sous la direction de **A. Michotte**, aux jours et heures à déterminer.

Etudes sur les philosophes du moyen âge, sous la direction de **N. Balthasar**, aux jours et heures à déterminer.

Etudes sur les philosophes grecs, sous la direction de **A. Mansion**, aux jours et heures à déterminer.

CERCLES D'ETUDES.

Société philosophique, sous la direction de **A. Thiéry**, mardi à 20 1/4 h.

Cercle d'études sociales, sous la direction de **Mgr S. Deploige**, vendredi à 20 1/4 h.

Cercle d'études religieuses, sous la direction de **L. Noël** et **N. Balthasar**, lundi à 20 1/4 h.

Cercle d'action sociale, sous la direction de **P. Harmignie**, jeudi à 20 1/4 h.

RÉSULTATS DES EXAMENS

Session de juillet 1914.

BACCALAURÉAT.

A. PROGRAMME ORDINAIRE.

Avec la plus grande distinction.

Kremer, René, de Liége.

Thoreau, Edouard, d'Ixelles.

Avec grande distinction.

De Raeymaeker, Louis, de Rhode-Saint-Pierre.

Dusautoir, Joseph, de Roulers.

Jurion, Grégoire, de Vellereille les Brayeux.

Messenger, Ernest, de Londres.

Avec distinction.

Groult, René, de Lessines.

King, Bernard, de Georgetown.

Vilatimo, Michel, de Vich.

D'une manière satisfaisante.

Lickes, Aloys, de Asweiler.

Mensing, Henri, de Sussen.

Schorno, Hermann, de Steinen.

Skokowski, Joseph, de Vilna.

B. PROGRAMME SPÉCIAL.

Avec distinction.

Moreira Pinto, José, de Tartozendo.

Muyldermans, Joseph, de Malines.

Smits, Georges, d'Anvers.

D'une manière satisfaisante.

Bollen, Marcel, de Saint-Gilles.

Lamot, Benoit, de Boom.

Marcq, Georges, de Fleurus.

Van Schoor, Jean, de Malines.

LICENCE.

Avec grande distinction.

Damus, Auguste, de Wierde.

Fernique, Jean-Marie, de Paris.

Van Hove, Aloïs, d'Anvers.

Vercruyssen, Félix, de Saint-Nicolas (Waas).

Avec distinction.

Bertrand, Antoine, de Le Puy-lez-Polignac.
Buisseret, Jaques, d'Ixelles.
Dekens, Henri, de Herck Saint-Lambert.
Van Hal, Paul, de Turnhout.
Verhaegen, Herman, d'Aarschot.

D'une manière satisfaisante.

Ver Hees, Herman, d'Etterbeek.

DOCTORAT.

A. PROGRAMME ORDINAIRE.

Avec la plus grande distinction.

Dermine, Jean, de Charleroi.
Gravis, Jean, de La Louvière.
Stainier, Albert, de Waremme.

Avec grande distinction.

O'Sullivan, James, de Cork.

Avec distinction.

Collart, Anatole, de Treignes.
Ryckmans, Albert, d'Anvers.

D'une manière satisfaisante.

Colinvaux, Louis, de Redu.
Oehmen, Joseph, de Dortmund.
Verstraeten, Joseph, de Massemen.

B. PROGRAMME SPÉCIAL AUX ÉTUDIANTS DE LA FACULTÉ DE DROIT.

Avec la plus grande distinction.

Leclercq, Jacques, de Bruxelles.

Avec distinction.

Devisé, Léon, de Dampremy.

C. PROGRAMME SPÉCIAL (art. 18).

Abrantowicz, Fabien, de Wereskowszczyzna.
Corréa, Alexandre, de Porto.

Les nouveaux docteurs ont traité dans leurs dissertations manuscrites les sujets suivants :

MM. CORRÉA, *La philosophie sociale de Joseph de Maistre.*
GOLINVAUX, *Les puissances opératives dans la doctrine de saint Thomas.*
GRAVIS, *La cause efficiente.*
O'SULLIVAN, *Analysis of reaction times : connected and unconnected series of words.*
RYCKMANS, *La philosophie de Reinhold.*
STAINIER, *La notion de nature dans la cosmologie scolastique.*
LECLERCQ, *Le mécanisme psychologique de la volonté selon saint Thomas.*
DEVISÉ, *Les théories économiques de saint Thomas.*
COLLART, *La théorie de la connaissance d'après Lamennais.*
DERMINE, *Les doctrines scolastiques sur l'origine du pouvoir civil.*
OEHMEN, *Les théories sociales des romantiques allemands.*
VERSTRAETEN, *Les idées philosophiques de Herder.*

Sessions d'avril *, août, novembre, décembre * 1919 et janvier * 1920.

BACCALAURÉAT.

A. PROGRAMME ORDINAIRE.

Avec la plus grande distinction.

Renoirte, Fernand, d'Ecaussines.

Avec grande distinction.

Fauville, Arthur, de Bruxelles.
Morelle, François, de Charleroi.

Avec distinction.

Brusselmans, Jules, de Malines.
De Bruyne, Edgar, d'Ypres.
De Keuwer, Stanislas, de Westoutre.
Goossens, Edmond, de Malines.
Legrand, Jean, de Namur.
Lemaitre, Georges, de Charleroi.
Oswald, Albert, d'Etterbeek.
Thiéry, Jean, de Bruxelles.

*) Sessions extraordinaires réservées aux soldats de la guerre.

D'une manière satisfaisante.

Attout, Eugène, de Bruxelles.
Bourgeois, Jean-Baptiste, de Renaix.
De Puydt, Omer, de Kemmel.
Engelen, Guillaume, de Neer Waeren.
Laffineur, Materne, de Walcourt.
Lambert, Julien, de Châtillon.
Lannoy, Joseph, de Menin.
Spruyt, Paul, d'Anvers.
Valkeniers, André, de Schaerbeek.
Verschaeren, Charles, de Malines.

B. PROGRAMME SPÉCIAL.

Avec grande distinction.

Croquison, Pierre, de Courtrai.
Collin, Fernand, d'Anvers.
Desonay, Fernand, d'Anvers.
Monette, Félix, de Cureghem.
Spillemaekers, Constant, de Boom.
Vanderborght, Raymond, d'Anvers.

Avec distinction.

Bosmans, Louis, de Bierbeek.
De Vleeschauwer, Albert, de Nederbrakel.

D'une manière satisfaisante

Van Haeperen, Jean, de Wavre.

LICENCE.

A. PROGRAMME ORDINAIRE.

Avec la plus grande distinction.

Kremer, René, de Liége.

Avec grande distinction.

Renoirte, Fernand, d'Ecaussines.

Avec distinction.

De Raeymaeker, Louis, de Rhode-Saint-Pierre.

B. PROGRAMME SPÉCIAL.

Avec la plus grande distinction.

Thoreau, Edouard, d'Ixelles.

DOCTORAT.

A. PROGAMME ORDINAIRE.

Avec la plus grande distinction.

Kremer, René, de Liége.

Avec distinction.

Genin, Théodore, de Charleroi.

B. PROGAMME SPÉCIAL.

Avec grande distinction.

Thoreau, Edouard, d'Ixelles.

Voici les titres des dissertations manuscrites présentées pour le doctorat :

MM. Genin, *Le mouvement psychologique de la volonté d'après saint Thomas.*
Kremer, *La logique et la phénoménologie d'Edmond Husserl.*
Thoreau, *Le réalisme d'Oswald Külpe.*

Distinctions scientifiques. — M. le professeur De Wulf a été élu membre associé de l'Académie royale des sciences morales et politiques de Madrid.

— M. Juan Zaragüeta, docteur de l'Institut de philosophie, a été élu membre titulaire de la même Académie.

— L'Association pour l'encouragement des études grecques en France a décerné, en mars 1915, un prix Zographos à M. Maurice Defourny, professeur à l'Université de Louvain, pour le travail intitulé : *Aristote, Théorie économique et politique sociale*, paru dans le tome III de ces *Annales*.

— Le prix quinquennal de Philosophie, fondé par S. E. le Cardinal Mercier, a été attribué pour la période terminée en 1916 à M. Auguste Mansion, auteur de la thèse intitulée *Introduction à la physique aristotélicienne.*

SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

A la séance du 15 décembre 1915, M. Lottin avait traité longuement du *problème des fins en morale :* la « science des mœurs », disait-il, telle que l'entendent MM. Durkheim et Lévy-Brühl, est impuissante à résoudre le problème des fins, à donner un fondement à la moralité et à l'obligation

morale. Cependant ce problème se pose de toute nécessité : pour le résoudre, il convient d'employer la méthode d'induction métaphysique : on rejettera donc la méthode de déduction pure de Kant, aussi bien que l'induction scientifique, au sens restreint du mot, prônée par l'école sociologique.

La discussion de cette conférence fut remise à la séance suivante qui eut lieu le **26 janvier 1914**.

Reprenant la question de l'obligation morale, M. Balthasar s'efforça de prouver qu'on doit la résoudre en principe de la même façon que le problème de la distinction du bien et du mal, sans recourir immédiatement à l'existence de Dieu. Sur ce terrain la discussion s'engagea à fond : Mgr Deploige, MM. Lottin, Simons, Defourny, Harmignie et Noël y prirent une part active. On s'attacha à préciser surtout la valeur relative des notions de plaisir, de bien, de bonheur, et les rapports des actes volontaires avec la nature humaine, prise comme objet de volition nécessaire.

Séance du 16 février 1914. — M. P. Nève présente une note sur *le pragmatisme d'Henri Poincaré ;* il s'attache à montrer dans quelle mesure, — très restreinte, — la philosophie du célèbre mathématicien se rapproche de certaines formes de pragmatisme français, en particulier dans ses théories sur la valeur de la science. Le conférencier en recherche les origines dans le mouvement de réaction contre le déterminisme absolu, dont M. Boutroux fut l'initiateur.

La discussion, à laquelle prirent part Mgr Deploige, MM. Noël, Balthasar et Harmignie, porta sur la possibilité d'une adaptation de la philosophie nouvelle aux doctrines traditionnelles et les oppositions qui existent entre elles et le matérialisme.

Séance du 30 mars 1914. — M. L. Noël, dans une conférence intitulée *Du pragmatisme au réalisme*, reprend l'examen du mouvement philosophique des quinze dernières années et cherche à déterminer la nature de l'évolution des idées qu'il est facile de constater en cette période. A cet effet, il fait une étude critique des diverses définitions qu'on a proposées du pragmatisme, des formes variées qu'il revêt, des rapports historiques qu'il a avec le romantisme et avec l'intellectualisme à tendances scientifiques et matérialistes du XIX[e] siècle. Considérant, d'autre part, les conséquences logiques de l'idéalisme, poussé à l'extrême, il montre comment de ces diverses tendances est sorti le néo-réalisme contemporain.

La courte discussion, qui suivit cet exposé, eut trait à la définition du romantisme (MM. Thiéry et Defourny). Mgr Deploige releva, dans le domaine de la sociologie, des mouvements d'idées analogues à ceux dont le conférencier avait retracé la suite.

Séance du 18 mai 1914. — M. Thiéry présente une étude critique sur les *théories énergétiques* contemporaines, en particulier sur celles de M. Ostwald. Après avoir noté leur fécondité au point de vue de la classification des phénomènes physiques, il relève chez saint Thomas des principes de classification analogues, mais d'application plus large. Il passe ensuite à l'examen théorique des postulats de la philosophie énergétique de M. Ostwald et les condamne en les rapprochant des théories dynamistes, surtout de celles de Leibniz.

MM. Balthasar et Lemaire engagèrent avec le conférencier une discussion sur un point de détail touché au cours de son travail : la signification historique de la théorie des éléments dans l'antiquité et au moyen âge.

Séance du 8 juin 1914. — M. Balthasar fait un exposé synthétique du rôle de l'*Analogie en Métaphysique*. Après avoir déterminé par le détail la signification et les subdivisions des notions d'univoque, d'équivoque et d'analogique, il montre l'usage capital qu'il y a lieu d'en faire à propos de tous les problèmes soulevés dans la métaphysique traditionnelle. Cet emploi trouve son fondement dans la nature abstractive de l'intelligence humaine.

Un échange de vues avec MM. Noël et Harmignie amena le conférencier à préciser les conséquences de ses théories sur l'analogie au point de vue de la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu.

— La société philosophique de Louvain **a repris** régulièrement **ses séances** au début de 1920.

— Les travaux des divers **cours pratiques** à l'Institut de Philosophie ont également repris graduellement. Ils sont maintenant en pleine activité et il sera possible d'en indiquer les résultats dans une prochaine chronique.

PUBLICATIONS NOUVELLES

— M. le professeur Balthasar a publié une étude intitulée *L'Être et les principes métaphysiques*, où il condense des vues générales sur les fondements de la science de l'être.

— Dans la collection *les Philosophes Belges*, MM. De Wulf et Hoffmans ont édité, comme tome III de la collection, les *Quodlibets V, VI et VII de Godefroid de Fontaines*. Comme tome IV, M. De Poorter publie *Le traité Eruditio regum et principum de Guibert de Tournai.*

— Les événements tragiques qui eurent pour théâtre la ville de Louvain, l'Université et l'Institut Supérieur de Philosophie lui-même, ont été relatés, entre autres, dans un livre de M. Hervé de Gruben, *Les Allemands à Louvain*, avec une préface de Mgr Deploige (Paris, Plon), dans un livre de M. L. Noël, *Louvain, la Ville et l'Université, 981-1914* (Oxford, Clarendon Press), et dans un mémoire rédigé à Louvain sous l'occupation et publié en 1917 en France sous le voile de l'anonymat, par les soins du Gouvernement belge, sous le titre : *L'armée allemande à Louvain en août 1914 et le Livre blanc allemand du 10 mai 1915*. Ce mémoire était dû à la plume de MM. Mayence et Defourny, professeurs à l'Université de Louvain.

— Au Havre, le 26 août 1918, une cérémonie solennelle fut célébrée pour commémorer le quatrième anniversaire du sac de Louvain. Le *Comité international pour la restauration de l'Université*, créé grâce à l'initiative de l'Institut de France, y fut installé en présence des membres du Gouvernement belge, des ministres des pays alliés, des représentants du maréchal Foch et des généraux Haig et Pershing. Mgr Deploige y représentait l'Université et y prononça un discours, publié ensuite sous le titre : *La résurrection de Louvain.*

Depuis, des comités nationaux se sont adjoints dans les différents pays au comité international, et un commissariat général a été institué pour coordonner les efforts des comités nationaux. Mgr Deploige en a la direction. Le commissariat général a établi son siège, 1, rue des Flamands. Il publie un bulletin sous le titre : *L'œuvre internationale de Louvain.*

— Le 11 mars 1919, Mgr Deploige terminait à Paris la série des Conférences sur « l'Utilisation de la Victoire » qu'avait organisée la *Revue des Jeunes*, et il parlait de « *La Société chrétienne des Nations* ». Cette conférence a été publiée dans la *Revue des Jeunes.*

— M. De Wulf, sous le titre : *Civilisation et Philosophie aux XIIe et XIIIe siècles*, a publié dans la *Revue de Métaphysique et de morale* (1918, n° 3) la leçon d'ouverture aux cours publics qu'il a faits, pendant la guerre, à la Faculté des Lettres de l'Université de Poitiers.

Signalons aussi de M. De Wulf une étude parue dans la *Philoso-*

phical Review (July 1918) sous le titre : *The teaching of philosophy and the classification of the sciences in the thirteenth century.*

— M. Noël a publié dans la *Revue de Philosophie* de Paris (n° de janvier-février 1919) un article intitulé *Le thomisme et le point de vue critique.*

— M. Nys a publié une nouvelle édition, considérablement accrue, de son traité de *Cosmologie.* Elle forme deux gros volumes in-8°.

— Par les soins de M. Fernand Mayence, professeur à l'Université de Louvain, la librairie De Wit, à Bruxelles, vient de publier la *Correspondance* échangée, durant l'occupation, entre S. E. le cardinal Mercier et le gouvernement allemand. Elle offre à maintes reprises un intérêt philosophique. Il faut signaler à ce sujet la discussion poursuivie entre le Cardinal et le baron von der Lancken au sujet de l'influence de la philosophie kantienne.

— M. Juan Zaragüeta, docteur de l'Institut, professeur à l'Ecole normale supérieure d'Espagne, a publié récemment un ouvrage important : *Teoria psicogenetica de la voluntad* (Madrid, Ungria).

— M. Carmelo Scalia, docteur de l'Institut, publie un travail, commencé autrefois à Louvain, en un volume intitulé : *Il materialismo storico e il Socialismo* (Milan, Societa editrice Vita e Pensiero).

— M. Franz Roels, docteur de l'Institut, devenu professeur à l'Université d'Utrecht, y dirige le laboratoire de psychologie expérimentale à la clinique psychiatrique de l'Université. Il a pu ainsi poursuivre dans d'excellentes conditions des recherches commencées à notre laboratoire. Il en a publié les résultats : *De van een valsche herkenning uitgaande inhibitie*, dans *Berichten der Koninkl. Akad. van Wetenschappen*, à Amsterdam, 1915. *Vergelijkend onderzoek van eenige met behulp der natuurlijke en experimenteele bewijzen bij de studie van het geheugen verkregen resultaten*, *Ibid.*, 1917. *Logische deducties, herkenning en herinnering*, dans *Psychiatrische en neurologische Bladen*, 1916. Nommé d'abord privaat-docent à l'Université d'Utrecht en 1916, il y fit sa leçon inaugrale sous le titre : *Psychologisch experiment en introspectie.* A la rentrée de 1918, après sa nomination de « lector », il fit sa leçon inaugurale sous le titre : *De toekomst der Psychologie.*

M. Roels a encore publié durant ces années plusieurs autres travaux qui témoignent d'une activité considérable : *De Psychologie van den Wil*, dans 3[de] Boekdeel der *Pedagogische Bibliotheek*, à Malmberg, *Het nieuwe onderzoek naar de Wilsverschijnselen*, dans *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 10[e] jaargang, *On after sounds,* dans *Berichten der Koninkl. Akad. van Wetenschappen*,

Nieuwe onderzoekingen over de van een valsche herkenning uitgaande inhibitie, Ibid., 1916, *Over Psychognostiek en Psychotechniek,* voordracht gehouden op de algemeene vergadering der Nederlandsche Vereeniging van schoolartsen, te Utrecht den 29 December 1918, *Over het schatten van afstanden, Tijdschrift voor Zielkunde en opvoedingsleer*, 1918. *Godsdienstpsychologie en Apologetiek* (1919), voordracht gehouden op de algemeene vergadering der Ap. Ver. Petrus Canisius. Il organise en ce moment une enquête sur la psychologie des professions supérieures.

— Mgr Auguste Pelzer poursuit ses travaux d'érudition dans le domaine de l'Histoire de la Philosophie. Il vient de publier dans le périodique *Archivum Franciscanum Historicum* (Vol. XII, An. 1919, Fasc. I-II) un savant article sur *Une source inconnue de Roger Bacon : Alfred de Sareshel, commentateur des Météorologiques d'Aristote.*

— La *Revue Néo-Scolastique* a fait paraître son numéro d'août 1914 qui était composé et mis sous bandes quand la guerre a éclaté. Elle a publié en même temps son numéro de novembre 1919 qui achève l'année 1914. Voici le sommaire de ce dernier : M. De Wulf : A nos lecteurs. — H. Pinard : Essai sur la Convergence des Probabilités. — H. Lebrun : La Théorie de la Mutation (suite et fin). — A. Farges : Le sens commun et son amputation par l'école bergsonienne. — G. Lechalas : Identité et Réalité d'après M. Meyerson (suite et fin).

Elle a fait paraître aussi le numéro de février 1920 dont voici le sommaire : H. Pinard : Essai sur la Convergence des Probalités (suite et fin) — J. Lemaire : La connaissance sensible des objets extérieurs. — R. Kremer : Le Néo-Réalisme américain et sa critique de l'idéalisme. — R.-M. Martin : La Question de l'Unité de la Forme substantielle dans le premier Collège dominicain à Oxford (1221-1248). — M. De Wulf : Le Cardinal Mercier et les Universités américaines.

La Revue continuera à paraître, comme autrefois, tous les trois mois (février, mai, août, novembre) sous la direction de M. De Wulf et avec M. Mansion comme secrétaire de Rédaction.

— Deux docteurs de l'Institut, MM. A. De Coene et Fr. De Hovre ont fondé une revue pédagogique : *Vlaamsch Opvoedkundig Tijdschrift.*



